

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الاستاذ/ محمد سعيد البسيوني
الإسكندرية

الْجَوْل

فتح أنطون

فلقة ابن رشد

الشوف



الطبعة الأولى

١٩٩٣

في فلسفة ابن رشد

وفيها أهم آرائه وتعاليمه وبيان مذهبه المبني على مذهب أرسطو

قبل الدخول في فلسفة ابن رشد لبسط مبادئها وقواعدها بسطاً وافياً كافياً نرى من الواجب أن ننشر هنا الخلاصة الوجيزة التي نشرناها في الجامعة عن فلسفته في أثناء ترجمتها وكانت السبب في رد الأستاذ ، ومتى فرغنا منها هنا عدنا إلى الأسهاب في كل فقرة منها لايصالها اياضحا لا يبقى معه مجال للشكال ان شاء الله . وبذلك تكون قد شرحنا فلسفة الفيلسوف شرعاً مسهماً . وهذا نص هذه الخلاصة بحسب ترتيبها في الجامعة :

الفقرة (١) فلسفة المتكلمين

« قبل اياضح (١) فلسفة ابن رشد نأتي على آراء المتكلمين . « الذين نعارضوها » . اذ في هذه المقابلة تمام الفائدة .

« أن المتكلمين - أي علماء الكلام - في الدين الاسلامي (وهم الذين يدافعون عن الاسلام به ووجب شريعته) قد وضعوا فلسفة خاصة بهم . وربما لم يكن من الصواب أن تدعى تعاليمهم فلسفه لأنها عبارة عن مباحث دينية محضه ولكن كل ما جرى فيه كلام عن الخالق عز وجل وعالم الغيب وما وراء الطبيعة فهو فلسفه . ومن

(١) انظر الجامعة السنة ٣ الجزء ٨ الصفحة ٥٣٣ .

العلوم ان كلمة فلسفة يونانية الأصل وهي مشتقة من كلمتين : فيلوس ومعناها (محبة) وسوفيا ومعناها (الحكمة) فالفلسفة معناها اذا (محبة الحكمة) . وهل في عالم الفكر الذى هو أشرف العوائم شيء يستحق أن يسمى حكمة غير البحث فى أصل الحكمة ومصدرها الأعلى .

« فلسفه المتكلمين هذه مبنية على أمرین : الاول حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق . والثانی وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدير له . وبما ان الخالق مطلق التصرف فهو كونه فلا تسأل اذا عن السبب اذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه . اذا فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلاقة كان ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث قد تحدث بأمر الخالق وحده . وفي الامكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق .

الفقرة (٢) دأى ابن رشد في المادة وخلق العالم

« أما فلسفة ابن رشد فانها تناقض الفلسفة التي تقدمت . واليكم خلاصة منها :

« ان اعظم المسائل التي شغلت حكيم قرطبة مسألة أصل الكائنات . وهو يرى في ذلك رأى أرسطو . فيقول . ان كل فعل يفضي الى خلق شيء . انما هو عبارة عن حركة . والحركة تقتضي شيئاً لتحرّكه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق . وهذا الشيء هو في رأيه المادة الأصلية . التي صنعت الكائنات منها . ولكن ما هي هذه المادة ؟ هل شيء قابل للانفعال ولا حله ولا اسم ولا وصف ، بل هي ضرب من الافتراض لابد منه ولا غنى عنه » وبناء عليه يكون كل جسم أبدية بسبب مادته أي انه لا يتلاشى أبداً لأن مادته

لا تتلاشى أبداً . وكل أمر يمكن انتقاله من حيز القوة الى حيز الفعل لا بد له من هذا الانتقال والا حديث فراغ ووقف في الكون ، وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم ولو لا هذه الحركة المستمرة لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم بل لما حدث شيء فقط » وبناء عليه فالمحرك الأول الذي هو مصدر القوة والفعل « أى الخالق سبحانه وتعالى » يكون غير مختار في فعله .

الفقرة (٣) اتصال الكون بالخالق

« هنا فيما يختص بخلق العالم وهو مذهب قریب جداً من مذاهب الماديين كما ترى ، ولكن كيف يستولى المحرك الأول على الكون ويدبره .

« لابن رشد في ذلك تمثيل يدل على حقيقة مذهبة في هذه المسألة الخطيرة . فإنه يشبه حكومة الكون أى تدبيره بحكومة المدينة . فإنه كما أن كل شعوب المدينة تتفرق وتتجه إلى نقطة واحدة وهي نقطة الحاكم العام فيها فيكون هذا الحاكم مصدراً لكل شعوب الحكم ولو لم تكن له به في كل شأن من هذه الشعوب ، كذلك الخالق في الأكونات فإنه نقطة دائرتها ومصدر القوات التي تدبّرها وإن لم يكن له دخل مباشر في كل جزء من هذه القوات . فبناء على ذلك لا يكون للكون « اتصال » بالخالق مباشرة وإنما هذا الاتصال يكون للعقل الأول وحده . وهذا العقل الأول هو عبارة عن المصدر الذي تصدر عنه القوة للكواكب . وعلى ذلك فالسماء في رأي فيلسوف قرطبة كون هي بل أشرف الأحياء والكائنات . وهي مؤلفة في رأيه من عدة دوائر يعتبرها أعضاء أصلية للحياة . والنجم والكواكب تدور في هذه الدوائر . ولكل دائرة منها منه قوتها وحياتها فهو في قلب هذه الدوائر . وهذا العقل الأول الذي عقل أى قوة تعرف بها طريقة كما ان للإنسان عقل يعرف به طريقه . وهذه العقول الكثيرة المرتبطة بعضها ببعض والتي تلّى بعضها بعضًا

محكومة بعضها انما هي عبارة عن سلسلة من مصادر القوة التي تحدث الحركة من الطبقة الأولى في السماء إلى أرضنا هذه . وهي عاملة بنفسها وبما يجري في التوابير السفلية البعيدة عنها . وبناء على ذلك يكون للعقل الأول الذي هو مصدر كل هذه الحركات علم بكل ما يحدث في العالم .

الفقرة (٤) الاتصال

« وان قيل ما هي علاقة الانسان بالخالق فالجواب عن ذلك يأخذنا ابن رشد أيضا عن ارسطو من الفصل الثالث من كتابه « النفس » . وخلاصة ذلك ان في الكون عقلا فاعلا وعقلا منفعلا . فالعقل الفاعل هو هو عقل عام مستقل عن جسم الانسان وغير قابل للامتزاج بالمادة . وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشى مثل باقي قوى النفس . وانما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين . ذلك ان العقل المنفعل يميل دائما للاتحاد بالعقل الفاعل كما ان القوة تقتضي مادة تنفذ فيها والمادة تقتضي شكلات توضع به . وأول نتيجة تحل من هذا الاتحاد تدعى العقل المكتسب . ولكن قد تتحد النفس البشرية بالعقل العام اتحادا أشد من هذا فيكون هذا الاتحاد عبارة عن امتزاجها جد الامتزاج بالعقل القديم الأزلي . ولا يتم هذا الاتحاد بواسطة العقل الاكتسابي الذي تقدم ذكره فانما وظيفة العقل الاكتسابي ايصاله إلى حرم الخالق الأزلي دون أن يدغمه به . وأما ادغامه واتصاله به فذلك أمر لا يتم الا بطريق « العلم » فالعلم اذا هو سبب « الاتصال » بين الخالق والخلق . ولا طريق غير هذا الطريق . ومتى اتصل الانسان بالله صار مثله عارفا بكل شيء في الكون ولم يفته شيء . ولكن كيف يتصل الانسان بالله ؟ يتصل به بأن ينقطع إلى الدرس والبحث والتنقيب ويخرج بنظره حجب الأسرار التي تكتنف الكون فإنه متى

خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحقيقة الأبدية .

، أما المتصوفة فانهم يقولون ان هذا « الاتصال » يتم بواسطة الصلاة والتأمل والتجدد وليس العلم ضروريًا له .

« وبناء على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم . والكون في رأيه كما مر بك انما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض وكلها من تبطة ارتباطاً مبهاً بقوة عليا . ومن هذه المبادئ شيء يستولى على العالم ويensus فيه العقل فهو عقل الإنسانية . وهذا الشيء الذي يسميه عقلاً أيضاً هو عقل ثابت لا يتغير أى انه لا يتقدم ولا يتاخر لا يزيد ولا ينقص . والناس يشتركون فيه ويستمدون منه بكميات متناسبة . على ان من كان منهم أكثر استمداداً منه كان أقرب الى الكمال والسعادة .

الفقرة (٥) الخaldo

« ولكن هل ان نفس الانسان خالدة أم لا في هذا المذهب ؟ وهل كان ابن رشد يعتقد بحياة ثانية ؟

« ربما كان لابن رشد جوابان على هذه المسألة الخطيرة التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الانسانية . فاننا في أثناء مطالعاتنا لبعض كتبه قبل الاقدام على ترجمتهرأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً . فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجالاً يرى هذا الرأي . ولكن لما وصلنا الى مذهبـ الفلسفـي ورأينا متابعتـه لاريسـ طوـ فيما يختص باعتقادـه بالنـفس وخلقـ الكـون تـغير وجهـ المسـألـة . ذلك ان ابن رشد كان يكتب هنالـك كـرـجـل مـؤـمن خـاضـع لـتقـالـيد آـباءـه

ر أجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله . أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد إلى كهف الحقيقة المحجوبة ولا يبالي . ولذلك قلنا انه ربما كان له في ذلك جوابان

« أما الجواب الأول فيما يختص بالعقاب والثواب فهو قول مشهور وإنما يزيد عليه ابن رشد وجوب التأويل . وأما جوابه الثاني أي الجواب الفلسفى الذى طلبه بالعقل دون سواه فالإليك خلاصته

« قال : إن العقل الفاعل العام الذى تقدم ذكره من صفاته انه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملائكة . والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء مع جسم الإنسان . وبناء عليه يكون العقل الفاعل خالداً والعقل المنفعل فانياً . ولكن ما هو العقل الفاعل العام الذى هو خالد فى رأى ابن رشد ؟ ان هذا العقل الخالد هو العقل المشترك بين الإنسانية . فالإنسانية اذا هي خالدة وحياتها دون سواها . وبناء على ذلك لا يمكن بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية .

الفقرة (٦) فلسفته الأدبية :

« أما الفلسفة الأدبية فلم تشغل سوى حيز صغير فى مذهب هذا «الفيلسوف بازاز» فلسفته المادية . وقد صرف همه فى تلك الفلسفة الى نقض مذهب «المتكلمين» الذين يقولون ان الخير فى يد الله وأنه يصنعه بالبشر حينما يشاء وكيفما يشاء وبقدر ما يشاء من غير علة ولا سبب بل لأن ارادته تقتضى ذلك . فمن رأى ابن رشد فى ذلك أن هذا المبدأ ينقض كل مبادئ العدل والحق لأن ذلك يجعل حكمة العالم فوضى ربما شقى فيها الحكيم الفاضل ويسعد الشرير اللئيم .

أما حرية الانسان فهو يذهب فيها مذهبًا معتدلاً . فانه يقول
ان الانسان غير مطلق الحرية تماماً ولا مقيداً تماماً . وذلك انه
اذا نظر اليه من جهة نفسه وباطنه فهو حر مطلق لأن نفسه مطلقة
الحرية في جسمه ولكن اذا نظر اليه من جهة حوادث الحياة الخارجية
كان مقيداً بها لما لها من التأثير على اعماله .

شرح الفقرات السابقة

(لا يصح معانها وبذلك تنجل فلسفة ابن رشد انجلاً تماماً)

ذلك ما نشرناه في الجامعة عن ابن رشد والآن إليك شرحه

الفقرة (١) فلسفة المتكلمين

كل الفلاسفة والعلماء من حين نشأة الفلسفة والعلم الى اليوم تنصهر آراؤهم عن الخلق والخالق في رأيين : الأول « وجود خالق حر مختار في أعماله يهب متى شاء ويمنع متى شاء . وله عنایة الہیة تدبیر العالم . وهو سبب قوى الطبيعة ، أى ان هذه القوى موجودة فيه لا فيها . ووجود نفس بشرية جوهرها خالد لا يفنى » . والرأى الثاني « ان المادة أزلية ، أى لا بداية لها . ونشأة الكون إنما هي من تحول دقائق هذه المادة بقوتها الخاصة تحولاً ترتقي به من حالة إلى حالة أسمى . وذلك يقتضي وجود طبيعة ثابتة ونوميس ووجوب الوجود وعقل تبني عليه النوميس وفناء الإنسان في الكل الذي أخذ منه مع الاعتقاد بوجود خالق ولكن اعتقاداً مبهماً » . هذان هما الحزبان اللذان تنازعوا ويتنازعان العلم والدين . وما لا يحتاج إلى بيان أن أنصار جميع الأديان في كل مكان حتى الأديان الوثنية نفسها من الحزب الأول . لأن كل صفحة من صفحات كتبهم تدل على تلك المبادئ . كما أنه لا يحتاج إلى بيان أيضاً أن فلسفة أرسطو من الحزب الثاني لأن كل صفحة في كتبه

تدل عليها . وقد تابعه في ذلك فلاسفة العرب كابن سينا والكندي . والفارابي وابن رشد فكانوا من الحزب الثاني .

في بعد هذا البيان لا نظن أحدنا يلوم الجامدة على وضعها المتكلمين (من المسلمين أو من المسيحيين) في الحزب الأول . ونحن على يقين أن علماء الدين في المذهبين « الإسلامي والمسيحي » لا يرون في ذلك شيئاً يسوهم ما داموا يطلبون البقاء على المبادئ الإسلامية والمسيحية التي ربوا فيها . ولكن إذا أريد التوفيق بين هذين المبدئين لجعل مذهب المتكلم واللاهوتي موافقاً لمذهب الفيلسوف وذلك بواسطة التأويل فإن المسألة تتخذ وجهاً آخر . ذلك أن مريدي التوفيق يضطرون حينئذ إلى اهتمال كل ما كان في الكتب المنزلة مخالفًا لمذهبهم والتغتيش بالفتيللة والسراج كما يقول العامة عن كل ما يوافقه . فحينئذ ينفتح باب واسع هائل . وهذا الباب هو تفسير الكتب والأيات كما يشاء المؤول . ومتى ابتدأ الإنسان بالتأويل فإنه لا يعلم إلى أين ينتهي . وهذا أبلغ سلاح كان في أيدي مناظري ابن رشد . فان هنا الفيلسوف كان يجب التأويل للتوفيق بين الدين والفلسفة وأما هم فانهم كانوا يقولون له ان تأويلك هذا يخرج الدين عن شرعيه ويبدلاته بدین آخر لا نعرفه . وما كان يزيد حجتهم قوة ما قرأوه في كتابات الإمام الغزالى من الرد على تلك الفلسفة اليونانية التي كان ابن رشد يدافع عنها ويدعو إليها . فكانوا يكرهون التسويف بين الشريعة الإسلامية وفلسفة مردودة منقوضة لم تثبت صحتها . ولو قاموا اليوم من قبورهم الأبدية وسمعوا ما يكتبه الأفرنج من الاستهزاء بفلسفة أرسطو وتلامذته لاغربوا في الضحك وعادوا إلى راحتهم الأبدية بنفوس مستريحية لأنها لم تحارب حقاً ثابتاً .

فلسفة المتكلمين كما ذكرناها مبنية على قاعدتين : الأولى تزييه الخالق عن كل قيد . والثانية حفظ الدين من حدوث خرق فيه بواسطة التأويل وتطبيقه على العلم لا سيما وإن ذلك العلم لم

يثبت ثبوتا لا يقبل الجدال . وحسينا دليلا على ذلك ما ذكره العارف الواحد الصمدانى الشيخ محيى الدين بن عربى فى كتاب له الى الامام فخر الدين الرازى قال : « ان كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله فان له وجهين وجه ينظر به الى سببه وجده ينظر به الى موadge وهو الله تعالى . فالناس كلهم ناظرون الى وجده أسبابهم والحكماء وال فلاسفة كلهم وغيرهم الا المحققين من اهل الله تعالى كالأنباء والآوليات والملائكة عليهم الصلاة والسلام فانهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر الى موadgeهم . ومنهم من نظر الى وبه من وجه سبب لا وجهه فقال حدثنى قلبي عن ربى . وقال الآخر وهو «الكامل» حدثنى ربى . اذ ما كان وجوده مستفادا من غيره فان حكمه عندنا لا شيء » ، أى ان الأسباب ليست بشيء تذكر لأن وجودها مستفاد من الله . انتهى بحثنا نقلا عن بهاء الدين العسami .

فمن ذلك يتضح ان قول المتكلمين (١) (في الاسلام والمسيحية) بان المادة حديثة (أى غير أزلية تعنى مخلوقة بخلق خالق) وان الخالق منصرف في الكون مختار في تصرفه وان الأسباب موجودة فيه لا في الطبيعة وانه متى حدث حادث فلا يلزم عن حدوثه أن يكون ناشئا عن حادث سابقه لأن الله يخلق ما يشاء وان العالم قد يكون بصورة أخرى غير الصورة المصور بها الآن – ان هذا القول كله ائما قيل لتقديره ذات الخالق وتنزيهه عن كل قيد وجعله كلي القدرة في الكون . وكل قول يخالف هذا القول يميل بحكم

(١) والذي يثبت لنا لم تكن تقصد بهذا القول المتكلمين فقط بل اتنا اطلقنا ذلك على اللاهوتين في الترجمة التي فيها الخلاف (الجامعة الجزء ٨ الصفحة ٥٢٤ السطر ٢٠) ما نصه بحرقه « كان علماء « الأديان » في المصور المتقدمة ينكرون هذا الرأى « أى وجود التواميس الطبيعية الثابتة » ويكتفرون صاحبه لأنه غير لائق بالخالق عز وجل أما اليوم فلم يبق مجال لهذا الاتكال بعد الاكتشافات العلمية » فهل ينكر سوء التقدير هذا القول أيها ..

الضرورة الى المبدأ الآخر والحزب الآخر الذي تقدم ذكره في صدور الكلام ومقاده تقيد الخالق بنواميس ونظام وطبيعة وسنن . ونحن لا نظن ان جميع رجال الدين يقبلون هذا التقيد لما وراءه من الأمور التي تنزل المعتقد بها في احدود هائل لا تذكر شيئا عنه الآن . ولذلك استغربنا أشد استغراب أن يكون بين رجال الدين (مسيحيين أو مسلمين) من يرضي بتقيد الخالق ذلك التقيد ويحاول اثبات ان المتكلمين لا ينكرون الأسباب مع انهم يفتخرؤن بانكارها ويرون فيه « الكمال » كما ورد آنفا في كلام العارف بالله محبي الدين بن عربى .

وبناء على ذلك لا يكون كلامنا هناك عن حلول المادة وحرية الخالق وجود الأسباب فيه وحده مقصورا على رجال الدين الاسلامي . بل هو يشمل جميع رجال الأديان لأنهم كلهم يعتقدون ذلك الاعتقاد وإن كانوا فيه درجات - وبما اننا سنتعود الى هنا الموضوع في الرد الأول على مقالة الاستاذ الأولى في الباب الثالث فاننا ننتقل منه الى الفقرة الثانية ونحن واثقون بأننا شرحنا هذه النقطة في هذه الفقرة . شرعا أزال الاشكال فيها .

الفقرة (٢) المادة وخلق العالم :

كل من طالع شيئا من كتب ابن رشد الفلسفية أو وقف على ما كتبه فلاسفة عنه علم أن فلسفته مبنية على أمرتين : الأولى اعتقاده بقدم المادة ، أي أزليتها . والثانية مسألة العقول ووحدانيتها .

أما الأمر الأول وهو (أزليّة المادة) فهو مسألة من أهم المسائل التي شغلت أفكار المفكرين . ولذلك وجه الأمير يوسف الى ابن رشد أول مقابلته له السؤال الذي نشرناه في الصفحة (١٣) عنها . ومقتضى هذا الاعتقاد ان المادة الأولى التي صنع الكون منها كانت موجودة بذاتها منذ الأزل أي بدون ابتداء والا وجوب أن يقال بأن العالم صنع من العلم وهذا قول لا يقبله العلم . ولذلك كان

ابن رشد يفترض وجود هذه المادة افتراضاً إذ ليس في الامكان اقامة الدليل على وجودها . وقد وقع ابن سينا قبله في هذه المشكلة أى العجز عن اقامة الدليل على وجود المادة قبل خلق الكون ولكنه تخلص منها بقسمته العالم الى قسمين : قسم ممكناً وقسم واجب . فالقسم الممكناً ما كان حلوثه ممكناً اذا افترض حلوثه والقسم الواجب ما كان حلوثه واجباً بنفسه ولا يحول شيء دونه . وقد وضعت مادة الكون في القسم الممكناً . ولذلك لما كان ابن رشد يبني فلسفته على أزلية المادة ويعمل الخلق بها كان المتكلمون الذين يناظرونـه يهدمونـ ذلك البناء بكلمة واحدة وهي قوله له انك تبني على افتراض لا على برهان . ومع ذلك فـان ذلك الافتراض لـابد منه . وقد من الآن على فلسفة اليونان والعرب عشرات قرون ولا يزال الفلاسفة والعلماء يعتمدـون على هذا الافتراض حتى في هذا العصر لـتعـليـل خـلـقـ الكـونـ لأنـ هـذـا الـافـتـراـضـ أـقـرـبـ إـلـيـ العـقـلـ منـ قـوـلـ القـائـلـينـ بـاـنـ الـكـوـنـ مـخـلـوقـ مـنـ العـدـمـ .

وقد كان ابن رشد يـصحـ منـاظـرـتهـ فيـ هـذـا المـوـضـوعـ بـقولـهـ انـ ظـاهـرـ الآـيـاتـ الـوارـدـةـ فـىـ الـقـرـآنـ عـنـ اـيـجادـ الـعـالـمـ ثـبـيـتـ رـأـيـهـ .ـ فـانـ قولـهـ تعـالـىـ (ـ وـهـوـ النـىـ خـلـقـ السـمـاـوـاتـ وـالـأـرـضـ فـىـ سـتـةـ أـيـامـ وـكـانـ عـرـشـهـ عـلـىـ المـاءـ)ـ يـقتـضـيـ بـظـاهـرـهـ وجـودـاـ قـبـلـ هـذـا الـوـجـودـ وـهـوـ الـعـرـشـ وـالـمـاءـ وـزـمـانـاـ قـبـلـ هـذـا الـزـمـانـ أـعـنـىـ المـقـرـنـ بـصـورـةـ هـذـا الـوـجـودـ الـذـىـ هوـ عـدـ حـرـكـةـ الـفـلـكـ .ـ وـقـولـهـ تعـالـىـ (ـ يـوـمـ تـبـدـلـ الـأـرـضـ غـيرـ الـأـرـضـ وـالـسـمـاـوـاتـ)ـ يـقتـضـيـ أـيـضاـ بـظـاهـرـهـ وجـودـاـ ثـانـياـ بـعـدـ هـذـا الـوـجـودـ .ـ وـقـولـهـ تعـالـىـ (ـ ثـمـ اـسـتـوـىـ إـلـىـ السـمـاءـ وـهـىـ دـخـانـ)ـ يـقتـضـيـ بـظـاهـرـهـ انـ السـمـاـوـاتـ خـلـقـتـ مـنـ شـىـءـ »ـ اـنـتـهـىـ مـلـخـصـاـ مـنـ كـتـابـهـ فـصـلـ المـقـالـ .ـ وقد قال الكواكبـيـ رـحـمـهـ اللهـ فـيـ كـتـابـهـ طـبـائـعـ الـاسـتـبـدـادـ الـذـىـ نـشـرـ مـنـذـ عـامـيـنـ فـيـ تـأـوـيلـ بـعـضـ آـيـاتـ الـقـرـآنـ تـأـوـيلاـ يـنـطـبـقـ عـلـىـ أـقـوالـ الـعـلـمـاءـ الـمـاعـصـرـيـنـ فـيـ خـلـقـ الـكـوـنـ وـالـاـكـتـشـافـاتـ الـعـلـمـيـةـ الـحـدـيـثـةـ «ـ قـدـ اـكـتـشـفـوـاـ انـ مـادـةـ الـكـوـنـ هـىـ الـأـثـيرـ وـقـدـ وـصـفـ الـقـرـآنـ بـهـ

التكوين فقال « واسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ » نقول ولعل المرحوم الكواكبى أخذ هذا التطبيق الجميل من ابن رشد نفسه .

بقي علينا ان نذكر رايه فى نشأة الكون من تلك المادة الأزلية . وهنا ننقل ما كتبه عن ذلك فى الفصل الثاني عشر من كتابه (ما وراء الطبيعة) . وقد قال الفيلسوف رنان ان هذا القول أهم الأقوال التى رد بها ابن رشد على مناظريه من المتكلمين فى هذا الموضوع . وهذه خلاصته . قال :

« فِي خَلْقِ الْكَوْنِ رَأَيَانِ مُتَنَاقِضَانِ وَبَيْنَهُمَا عَدَةُ أَرَاءٍ . فَالرَّأْيُانِ الْمُتَنَاقِضَانِ قَوْلُ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْكَوْنَ نَشَأَ بِالنَّمْوِ الْطَّبِيعِيِّ وَقَوْلُ الْبَعْضِ الْآخَرِ أَنَّهُ خَلَقَ إِلَيْهِ أُوْجَدَ مِنَ الْعَدَمِ . أَمَّا أَنْصَارُ النَّمْوِ الْطَّبِيعِيِّ فَعِنْهُمْ أَنَّ الْخَلْقَ اِنْمَا هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَوْلِدِ الْكَائِنَاتِ وَخَرْجُهَا بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ . وَالْفَاعِلُ فِي ذَلِكَ عِنْدَهُمْ لَا وظِيفَةٌ لَّهُ غَيْرُ تَسْهِيلِ هَذَا الْخَرْجَ وَالتَّوْلِيدِ . فَهُوَ إِذَا بِمُثَابَةِ مُحْرَكٍ لَا غَيْرَ . وَأَمَّا أَنْصَارُ الْخَلْقِ فَعِنْهُمْ أَنَّ الْفَاعِلَ يَوْجَدُ الشَّيْءَ مِنْ لَا شَيْءٍ إِلَيْهِ أَنْ يَحْتَاجُ إِلَى مَادَةٍ وَلَا إِلَى نَمْوٍ . وَهَذَا الرَّأْيُ هُوَ رَأْيُ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي دِيَانَتِنَا وَرَأْيُ النَّصَارَى أَيْضًا خَصْوَصًا يَوْحَنَّا التَّصْرَانِيِّ (يَوْحَنَّا فِيلُو بُونَ) الَّذِي يَعْتَقِدُ بِأَنَّ قُوَّةَ الْخَلْقِ وَالْإِيجَادِ مُوجَودَةٌ فِي الْفَاعِلِ لَا فِي الْمَادَةِ . - بَقِيتُ الْأَرَاءُ الَّتِي هِيَ بَيْنَ هَذَيْنِ الرَّأْيَيْنِ الْمُتَنَاقِضَيْنِ . وَهِيَ تَنْحَصِرُ فِي رَأْيَيْنِ أَيْضًا . الرَّأْيُ الْأَوَّلُ مُفَادُهُ أَنَّ قُوَّةَ الْإِيجَادِ وَالْخَلْقِ مُوجَودَةٌ فِي الْفَاعِلِ وَلَكِنْ لَا يَمْكُنُ خَلْقُ الشَّيْءِ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ . فَوْظِيفَةُ الْفَاعِلِ هُنْ إِيجَادُ الْهَيْثَةِ أَوِ الصُّورَةِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ تَخْلُقَ الْمَادَةَ بِهَا وَلَذِلِكَ يَدْعُونَهُ « وَاهِبُ الصُّورَةِ » - وَهَذَا مَذَهَبُ ابْنِ سِينَاءَ . وَالرَّأْيُ الثَّانِي مُفَادُهُ أَنَّ الْفَاعِلَ فِي الْخَلْقِ أَوِ الْمَوْجَدِ تَارَةً يَكُونُ مُتَصَلًا بِالْمَادَةِ وَتَارَةً يَكُونُ مُنْفَصِلًا عَنْهَا . فَالْمُتَصَلُّ بِهَا كَالنَّارِ الَّتِي تَوْلِدُ النَّارَ عَلَى سَبِيلِ الاتِّصالِ . وَالْمُنْفَصِلُ عَنْهَا كَالنَّبَاتِ وَالْحَيْوانِ . وَهَذَا مَذَهَبُ تَمَيِّثُوسِ وَرَبِّيَا كَانَ مَذَهَبُ أَبِي نَصْرِ الْفَارَابِيِّ أَيْضًا . بَقِيَ هَنَالِكَ مَذَهَبُ

ثالث وهو مذهب أرسطو . ومفاد هذا المذهب ان الفاعل الموجد يوجد جملة المادة وصورتها معا وذلك بتحريرها تحريرا يسهل لها الخروج من حيز القوة الى حيز الوجود . وليس وظيفة الفاعل في هذا المذهب سوى مسهل لها ذلك الخروج وعامل على الاتصال بين المادة والصورة . فكل خلق اذا انما هو عبارة عن حركة سببها الحرارة وهذه الحرارة متى انتشرت في الماء والتراب تولدت منها الحيوانات والنباتات التي تتولد من غير لقاح (١) والطبيعة تخلق هذا الخلق بهذا الترتيب البديع كما لو كانت مسؤولة اليه بعقل رفيع مع انها خالية من هذا العقل . وتلك القوات التي يتم بها الخلق والابعاد والتي هي ناشئة عن حركة الشمس والكواكب وتأثيرها في العناصر هي ما كان أفالاطون يسميه « العقول » - ومن رأى أرسطو في هذا المذهب ان الفاعل لا يخلق الصورة خلقا لأنه لو كان ذلك صحيحا لصح خلق الشيء من لا شيء . وانما الذي جعل بعض الفلاسفة يقعون في هذا الخطأ ويسمون الفاعل « واهب الصورة » توهّمهم ان الصورة شيء حقيقي لا صورة . وهذا ما جعل علماء الديانات الثلاث الموجودة في هذا الزمان يعتقدون بأن الشيء قد يخلق من العدم أي من لا شيء . وبناء على هذا الاعتقاد قال المتكلمون من مذهبنا (الاسلام) ان الفاعل يوجد الكائنات بلا واسطة وبذلك يكون كمن يعمل في وقت واحد عملا واحدا جاما لعدة أعمال متناقضية متقابلة . ولكن هذا المذهب يقتضي ان كل شيء في الكون مفتقر الى مداخلة الخالق فالنار لا تحرق والماء لا تجري مثلا الا يخلق خاص وهلم جرا . وفوق ذلك فانهم يعتقدون بأن الانسان متى رمى حجرا فان القوة التي رمى بها ليست بقوته ولكنها قوة الفاعل العام أي الله . وهكذا يفرون نشاط الانسان وقوته .

(١) كان بعض الاقدمين يسلمون بامكان ما يسمونه « التولد الذاتي » أي تولد الحيوان والنبات من غير لقاح أو زرع وكان ابن طفيل من المعتقدين بهذا الاعتقاد - وقد كثر انتشار هذا الرأي في القرن الماضي ولكن العلامة باستور نقضه تماما .

ولكن هؤلا مذهب أغرب مما تقدم وهو : كما ان الله يخرج شيئا من لا شيء فهو يجعل أيضا الشيء لا شيء . وبناء على ذلك يكون الاعدام عملا من أعمال الله كما ان الابيحاد من أعماله . فالموت اذا من أعمال الله . وأما نحن فاننا نعتقد ما يخالف ذلك . نعتقد بان الاعدام عمل كالابيحاد اي انه يتبع نظاما مثلا ذلك ان كل شيء وجد انما هو مستعد بطبيعته للفناء . فالفاعل سواء كان ذلك في حالة الابيحاد أو حالة الفناء لا وظيفة له غير تسهيل خروج ذلك الاستعداد من حيز القوة الى حيز الفعل . فالعمدة اذا في الحالتين انما هي على الفاعل وعلى القوة الكامنة في المادة معا . وينبغي ان لا يفصل بينهما . واذا وجد احدهما ولم يوجد الآخر فلا يحدث خلق ولا يتم شيء » – انتهى مذهب ابن رشد في خلق الكون وهو منقول هنا بمعناه لا بحرفة لأننا لخضناه تلخيصا من الصفحة ١٠٨ فصاعدا من كتاب رنان في فلسفة صاحب الترجمة وذلك لأن يدنا لم تصط من سوء الحظ الى النص العربي . فهل يقبل المتكلمون اليوم هذا المذهب .

والذى يتضح مما تقدم ان الخلق انما هو عبارة عن حركة . وان كل حركة تستدلى بحركة قبلها وأخرى بعدها ليتم فعل الخلق . وان كل ما هو مستعد للوجود يجب ان يخرج من حيز القوة والاستعداد الى حيز الفعل والا صار في الكون شيء من الوقف والفراغ . وبما ان الحركة هي سبب هذا الخروج فلو لاها لم يحدث شيء في العالم – وقد استشهد رنان على صحة كل ذلك (فوق الشذرة التي عربناها) بالفصل الثامن من كتاب ابن رشد في الطبيعيات الشذرة ١٧٦ و ١٨٤ و ١٥٥ و ١٥٧ والفصل الثالث من الشذرة ٤٧ والفصل الرابع منه أيضا الشذرة ٨٢ .

الفقرة (٣) اتصال الكون بالخالق :

اما رأى ابن رشد في اتصال الكون بالخالق فينطوى تحته نهران « الأول ان السماء حيوان مطیع لله تعالى بحركته الدورية »

كما قال في كتابه تهافت التهافت . والثاني أن الله يعلم أنواع الأشياء في العالم لا مفرداتها . وتحت هذين الأمرين تنطوي مسألة الاختيار التي هي من أهم مسائل الفلسفة .

أما قوله إن السماء حيوان حتى مطيع لله بحركته الدورية فقد تقدم تفسيره في الفقرة الثالثة . ومنه يظهر أن العالم إنما هو عبارة عن أجرام تدور في الفضاء في أفلak خصوصية حركات دورية . وبما أن هذه الحركات الدورية لا تنشأ إلا عن نفس تحركها وتديرها والا كانت الحركة أفقية أو عمودية فقد وجوب أن يكون هناك نفس محركة . ولكن ما هي هذه النفس المحركة . هل هي الله نفسه سبحانه وتعالى . كلا . لأن الله منزه عن الاتصال بالكون . وإنما هذه النفس هي ما يسمونه العقل الأول . فالعقل الأول هو محرك العالم وأول ما خلقه الله في العالم . وقد استشهد ابن رشد على ذلك بما جاء في القرآن من أن الروح هي أول مخلوقات الله . وقال أن هذه الروح هي العقل الأول ومن هذا العقل تفرعت العوالم . وهذا العقل متصل بها يصدر القوة والحركة إليها . قال الكون إذا متصل به لا بالله . وإنما المتصل بالله العقل الأول الذي يستمد القوة منه . فالله يفيض عليه وهو يفيض عليها .

وبناء على ذلك لا يكون لله علم بالجزئيات التي تحدث في العالم وإنما يكون له علم بكلياته أي اجمال الأشياء وأنواعها لا مفرداتها . بل إن الله يعلم الجزيئات ولكنه يعلمها « بعلم غير مجانس لعلمنا بها » كما قال في كتابه فصل المقال . وذلك لأن « علمنا معلوم للملعون به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . فمن شبه العلمين أحدهما الآخر فقد جعل ذات المقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل » انتهى قوله في فصل المقال . ومفاد ذلك أن الفيلسوف لا يعتقد في علم الله بالجزئيات ما يعتقده جميع الناس اليوم .

وإذا كان الله تعالى لا يعلم الجزريات الا بعلم غير مجازس
لعلمنا بذلك دليل على انه لا يدبر العالم مباشرة . فشأنه في ذلك
شأن حاكم المدينة فانه مصدر النظام فيها ولكن ليس له مداخلة
في كل شأن من شؤونها مباشرة . ولو كان الله سبحانه وتعالى
يدبر العالم مباشرة أى يدير بنفسه كل حركة من حركاته الجزئية
والكلية فان الشرف في العالم يكون صادرا عنه (تعالى الله عن ذلك) -
فأعظم اكرام وتقديس لله تعالى هو اذا اعتبار عنایته بالكائنات
من قبيل الناموس الثابت الموضوع لها . ففي هذا الافتراض يكون
كل خير في العالم صادرا عن الله لأنه أراده وسن السنن الطبيعية
له وكل شرف في العالم يكون صادرا عن المادة التي خالفت سننه او
الانسان الذي عصاها .

وهذا الفكر الأخير هو لباب فكر أرسطو .

الفقرة (٤) الاتصال :

ان موضوع الاتصال أى اتصال الانسان بالباري مسألة من
أهم المسائل التي دارت عليها فلسفة ابن رشد والمتكلمين . وهي
ت分成 الى مسائلتين . المسألة الأولى اتصال الانسان بالعقل الفاعل
بطريق الفكر . والمسألة الثانية اتصاله به بطريق الحواس .

وايضاحا لهاتين المسائلتين نذكر رأى موتوك ورنان فيما وهو
مستخلص من كتاب ابن رشد في ما وراء الطبيعة .

قال ابن رشد : في الكون مادة وعقل . والعقل نوعان نوع
فاعل عام ونوع منفعل . فالعقل الفاعل العام جوهر منفصل عن
الانسان وهو غير قابل للفناء ولا الامتزاج بالمادة . بل هو الشمس
الذى تستمد منه كل العقول . والعقل المنفعل هو عقل فى الانسان
مستمد من العقل العام الفاعل الذى تقدم ذكره . وبما ان العقل

المنفعل مستمد من العقل الفاعل فهو مثال دائم « للاتصال » به والانضمام اليه . ولذلك تنزع نفس الانسان الى البارى . ولكن ميل العقل المنفعل (اي الانسان) الى الاتصال بالعقل العام لا يكفى وحده لحدوث هذا الاتصال فان العقل المنفعل لا يتصل بذلك العقل العام بمجرد قواه الطبيعية بل يجب تعليمه طريق هذا الاتصال .
 نعم ان العقل المنفعل يصل الى العقل العام وهو ما يسمونه العقل المكتسب او المستفاد ولو لاه ما قدر الانسان ان يعلم شيئا . ولكن هذا العقل المكتسب ليس سوى نتيجة ميل العقل المنفعل الى العقل العام ونزوشه الى الامتزاج به . وانما الطريق الذى يستطيع به العقل المنفعل الوصول الى العقل العام والاتحاد به اي معرفته حق معرفته - العلم وحده (١) فبالعلم يقف الانسان على كل شيء ويصير عارفا كالبارى بكل شيء . فطريق الاتصال بالله اذا وطريق السعادة فى هذه الحياة انما هو العلم والدرس . وما غرض الحياة فى هذه الدنيا سوى تغليب الفكر والعقل على الحواس والاهواه والشهوات .
 ومتى استطاع الانسان هذا الامر الصعب فقد ادرك السعادة والجنة فى هذه الارض ايها كان مذهبة ودينه . ولكن هذه السعادة لا يدركها الا اعظم الرجال . وهم يدركونها فى الشيخوخة بواسطة رياضة العقل والنفس والاكتفاء بما يسد الحاجة اي ترك الفضلات وعدم الافتقار الى الضرورى . وكثيرون منهم لا يدركونها الا عند وفاتهم وهم على فراش الموت . ذلك لأن هذا الكمال النفسي مناقض للكمال الجسدي . وقد كان أبو نصر الفارابى ينتظر مجيء هذه

(١) قال ابن رشد في كتابه « ما وراء الطبيعة » - ان الدين الخاص باللامسة فهو درس الوجود والكائنات . ذلك ان اشرف عبادة تقدم الله تعالى هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته لأن ذلك بمنسبة معرفته . هذا اشرف الاعمال التي يرضى الله عنها . واقباع الاعمال عمل من يكفر ويخطئ الذين يقدمون الله هذه العبادة التي هي خير العبادات ويقتربون منه بهذه الديانة التي هي خير الديانات » - انتهى مترجما عن العلامة المستشرق المسيرو مونك نقالا عن كتاب ابن رشد « في ما وراء الطبيعة » .

الساعة في آخر عمره واذ لم تأت قال عنها وهو على فراش الموت انها حديث خرافية . ولكن ما كل الناس مستعدون لقبولها ولذلك لا يدركها الا المختارون .

هذه هي خلاصة فلسفة ابن رشد في المسألة الأولى من مسائله الاتصال . وأما المتصوفة فانهم يقولون ان تلك السعادة انما تدرك بالصلة والتأمل والتجدد من الجسد لا بالعلم . وعندهم طرق وشرائط لافناه الانسان ذاتيته توصلا الى الفداء بالله وحيثئذ يجوز له ان يقول : أنا الله . وقد قال أحد مؤلفيهم ما خلاصته « لا تذهب لسؤال ابن سينا عن هذا الحب الالهي قانه لا يعرف شيئاً من أصول هذا الفن . بل عليك ان تنبذ كل الكتب الفلسفية اذا كان أفلاطون الحقيقي (يعنى الله) يدرس في مدرستك » – ومما يجب ذكره في هذا المقام ان هذه المبادىء هي في الأصل فارسية وهندية لا اسلامية وقد ذكرناها هنا لعلاقتها بفاسفة ابن رشد .

اما مسألة الاتصال الثانية فهي اهم من المسألة الأولى .
ومدار هذه المسألة على هذا الأمر . هل ان الانسان يستطيع معرفة العقول والاجرام المفارقة له اي البعيدة عنه في اقصى الفضاء السماوي (١) وهو ما سماه ابن رشد « اتصال الانسان بالعقل المفارق » وقد كتب كتابا في هذا الموضوع وتحت هذا العنوان . ومن رأيه أن العقل المنفعل اي الانسان يستطيع ذلك لسبعين . الاول ان العقول والاجرام البعيدة لم يوجد لها البارى الا وأوجد عقولا تدركها وتعرفها اذ من المحال ان يخلق البارى معقولا دون ان يوجد عقولا يعقله . والسبب الثاني ان القول بأن العقل لا يعقل الاجرام المفارقة له انما قول يحيط من قدر العقل البشري ويجعله أدنى من الحواس . لأن للحواس محسوسات تحس بها وما كان للحواس

(١) وهم يريدون احيانا بالعقل المفارق الملائكة والارواح من الملا ، الاعلى .

يجب ان يكون للعقل لأنه أرقى منها . ومن ذلك يظهر ان غرض الفيلسوف من هذا الرأى صيانة كرامة العقل ورفع تهمة العجز عنه . وهو رأى ينطبق على لباب فلسنته ومؤيد لها . ولعل هذا المذهب قريب مما ذكره برنارددين دى سان بيير فى كتابه « الكوخ الهندي » عن علاقة الانسان بالاجرام السماوية البعيدة فقد قال بلسان الرجل الخارجي ما نصه « و كنت البث ساعات متوجه نحو آسيا وعيتى تاملان فى النجوم والكواكب العديدة الطالمة منه . ومع انى كنت اجهل مصير هذه الاجرام ومبدأها فقد كنت اشعر بانها مرتبطة بالانسان وأحسن بان الطبيعة التى خلقت لنفع البشر اشياء كثيرة لا تقع تحت نظرهم يجب ان تكون قد أنابت لهم على الاقل تلك الاشياء التى تحت نظرهم . فكانت نفسى لدى هذه التأملات ترتفع الى العلي مع الكواكب والنجوم » الكوخ الهندي الصفحة ٦١ .

ومهما يكن من القول في مسائلى الاتصال اللتين تقدم ذكرهما فهما لا ريب فيه انهما خارجتان عن فلسفة أرسطو لا منها . نعم ان أرسطو وصف في الفصل التاسع من كتابه الأدب السعادة بالعقل في هذه الأرض ولكنه عاد فقال « ولكن حياة بالسعادة بهذه الحياة ربما كانت فوق احتمال الإنسانية لأننا لا نجد هذه السعادة بما فيها من البشرية بل بما فيها من الروح الإلهية » وبذلك راعى حدود الطبيعة البشرية مراعاة تامة .

هذا فيما يختص بالمسألة الأولى . أما رأى أرسطو في المسألة الثانية « أى اتصال العقل المفارق بالانسان) فلا يعرف الباحثون منه الا عبارة واحدة وهي قول أرسطو بعدما تقدم « وستبحث في فرصة أخرى اذا كان العقل البشري يستطيع أن يعقل الاشياء البعيدة عنه مع ما بينهما من المسافة او لا يستطيع ذلك » هذا كل ما كتبه أرسطو في هذا الموضوع اذ لم يعثر الفلاسفة المعاصرون على قول

آخر له فيه . فالظاهر ان ابن رشد أراد أن يتولى انجاز الوعد عن استاذه أرسسطو فوضيئ رأيه الذى بسطناه فى هذه المادة . فكان شأن هذه العبارة التى بنى عليها ابن رشد مذهبة فى اتصال الانسان بالعقل المفارق شأن العبارة التى بنى عليها فلاسفة العرب مذهبهم فى العقول مما سنفصله فى الباب الثالث .

الفقرة (٥) الخلود :

وصلنا الآن الى مسألة المسائل وأهم المواضيع وهى مسألة الخلود . ويسؤنا ان كلامنا هناك فى هذه المسألة قد حمل على غير محملة . ولعل السبب فى ذلك انه كان مختصرا فصار بالاختصار غامضا ولذلك نشرح هنا شرعا يزيل ذلك الغموض .

وقبل الشروع فى ذلك نعيد هنا ما ذكرناه فى مقدمة تلك الفقرة وهذا نصه « اينا فى أثناء مطالعتنا لبعض كتبه (ابن رشد) قبل الاقدام على ترجمته رأينا له فى عدة مواضع كلاما يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضا » نقول وقد قلنا ذلك ونحن نفك فى ما ذكره ابن رشد فى كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وهذا نصه : « ولكن اذا كان التأويل واجبا (اي تأويل الآيات الدينية) فهو لا يكون فى الأصول مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الآخروى بل يكون فى الفروع . وان كان فى الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط » - نقول ولا ريب ان نشرنا هذه الشذرة فى الصفحة ٥٣٤ من ترجمته فى الجزء الثامن يدل على اعطائنا الفيلسوف حقه من نشر ما له وما عليه .

بقي علينا الآن بسط فلسفته في مسألة الخلود فنقول .

يؤخذ من فلسفة أرسطو التي شرحها الفيلسوف رنان في كتابه ابن رشد (الصفحة ١٢٣) ان أرسطو يوضح في الفصل الثالث من كتابه في « النفس » ان العقل نوعان . نوع فاعل ونوع منفعل . ولكن النوع الفاعل هو النوع الأصلي لأن المنفعل أو المفعول مستمد منه . فالفاعل اذا أرقى من المفعول . والفاعل هو عقل بريء من المادة وغير قابل للامتزاج بها ولا للفناء . وأما العقل المنفعل فهو قابل للفناء » انتهى ملخصاً عن رنان من الصفحة ١٢٣ التي شرح المؤلف فيها فلسفة أرسطو مستشهداً بالفاظه اليونانية نفسها .

فيعد هذا ينبغي ان نعلم ما هو العقل الفاعل الذي تقدم ذكره وما هو العقل المنفعل . فنقول انه قد ظهر مما تقدم من كلام ابن رشد انه يريد بالعقل الفاعل ما اراد به أرسطو أي المصدر الذي يستمد منه العالم القوة والحركة يعني العقل الأول الذي هو مصدرهما . فالعقل الأول البريء من المادة والمفارق للإنسان أبدى خالد لا يفتني . وهذا قول لا خلاف فيه . ولكن ما هو العقل المنفعل ؟ هو كما تقدم الكلام عليه الإنسان نفسه أو العقل الذي في الإنسان . فهذا العقل غير خالد خلوداً منفرداً بنفسه وإن كان خالداً خلوداً بجوهره .

وبيان هذه المسألة الغامضة التي نرويها من قبيل الرواية لا التقرير ان العقل الذي استمده الإنسان من واهب العقل لا يعيش بعد الموت مستقلاً وحده كما يعتقد العامة بل له حياة أخرى مجهولة . ذلك لأن العقل الفاعل لا يفتني من حيث نوعه لأن جوهره خالد أبدى وإن كان فانياً من حيث الإنسان الذي أودع فيه . ولكن ما هي الحياة التي تكون له بعد الموت ؟ أهـى فناء في الكل الأبدي

الذى أخذ منه فيكون موجوداً أو قانياً في وقت واحد . أم هي شيء آخر ؟ — الله أعلم .

ولسنا نزعم أن هذا المذهب هو مذهب ابن رشد وأرسسطو حرفيًا فان أقوال المفسرين متضاربة في هذا الموضوع وكل واحد منهم يفسره كما يشاء . وبعضهم يقول ان أرسسطو قد صرخ بأن العقل المنفعل أو المفعول فان وهو تصريح كاف للدلالة على فكره . وبعضهم يقول بل ان روح فلسفته تدل على خلاف هذا القول . وكذلك قولهم في رأي ابن رشد في هذا الشأن لا يخلو من نظر . فمنهم من يرى ان ابن رشد يكرر مراراً ان العقل المنفعل غير مفارق للإنسان ولا هو خالد ولذلك فإنه يعتقد بأنه فان مع المادة : ويستشهدون على ذلك بقوله في بعض المباحث « إن العناية الإلهية منحت الحى الفانى المقدرة على التوالد لتخليص نوعه وتعزيته بهذه الخلود النوعى عن الفتاء » « ابن رشد تاليف رنان الصفحة ١٥٣ » .

ومعنى هذه العبارة واضح عند بعضهم وغامض عند البعض الآخر . أما الأولون فانهم يفسرونها بقولهم : ان لاين رشد مذهبها خاصاً في وحدة العقل في العالم . وبيانه انه يعتقد ان كل عقل في كل انسان مصدره واحد وما خواز من نبع واحد وهو العقل الأول العام الذي تقدم ذكره . فالعقل الذي في كل انسان اذا هو واحد . وقد كان هذا المذهب من أضعف الجوانب في الفلسفة الرشدية ولذلك سهل على اعدائها نقضه في أوروبا . وقد كان القديس توما يصبح بانصار ابن رشد : هل تزعمون ان العقل الذي كان في أفلاطون وأرسسطو والعقل الذي في قطاع الطرق واللصوص هو واحد .

فهذا المذهب يجعل للإنسانية عقلاً واحداً وهو ما سميته عقل الإنسانية . وبحسب رأي ابن رشد فيه يكون هذا العقل خالداً في الأرض دون سواه . أي ان الإنسانية تبقى في الكون متعاقبة

قرون بعد قرون وأجيالاً بعد أجيال إلى ما شاء الله . فهي حالدة بالحياة لا بالموت .

ولكن اذا نظر الى تعلیم ابن رشد من وجه آخر استطاع الناظر ان يستخرج منه رأيا آخر . مثال ذلك ان ابن رشد يقول ان الحس والذاكرة والحب والبغض مفارقة لعقل الانسان بعد الموت فالنفس التي فيه تتجدد منها ولكن يبقى لها العقل اي أنها لا تفني . وهذا القول استخرجته من فلسفة أرسطو الباحثون فيها بحثاً يقصدون به تطبيقها على الدين كالقديس توما والببر . ومن ذلك يظهر ان النص في هذه المسائل حكمه حكم لا شيء وانما العمدة على التأويل والتفسير . فكان النص جماد والمفسر قادر على يجعل فيه بطريق التفسير والتأويل حياة وروحاً يوافقان مذهبة . وهذا هو السبب في اختلاف الفلاسفة في تفسير فلسفة أرسطو وجميع الكتب الشرعية العليا التي يرجع إليها البشر في شؤونهم الروحية كالقرآن والإنجيل والتلمود وغيرها .

فمن كل ذلك يظهر ان في فلسفة ابن رشد شيئاً من التناقض . ولعله معدور فيه . وأشد ذلك التناقض ظهوراً إنما كان في قوله : ان سبب ضعف بصر الشيخ ضعف عينيه الباصرة لا ضعف قوة البصر فيه . فلو كان للشيخ باصرة الفتى لاستطاع النظر كما ينظر الفتى . ثم يقول : ان الرقاد خير دليل على بقاء النفس . فإنه بينما تكون كل آلات النفس في النوم هامدة ساكنة كأنها معطلة تكون النفس مستمرة الفعل في الجسم . ذلك لأن العقل أو النفس غير مرتبطة بشيء من أعضاء الجسم ولذلك تبقى منفردة مستقلة فاعلة مع سبات تلك الأعضاء . وهكذا يصل الفيلسوف إلى الاعتقاد ببقاء النفس (اي الخلود) اعتقاد العامة به » .

نقول فهذا قول يدل أصرح دلالة على اعتقاد ابن رشد ببقاء النفس لو لم يردده ببحث آخر فيها ما خلاصته : ان العقل لا يتتجزأ

على عدد الأفراد وانه واحد في سقراط وأفلاطون وبما انه لا شخصية له فالشخصية ناشئة عن الحواس . فالإنسان شخص مفرد من حيث الحواس لا من حيث العقل لأن العقل لا يتجزأ – ومن ذلك تنشأ مبادئ مخالفة للمبدأ السابق (راجع ابن رشد تأليف رنان الصفحة ١٥٤ و ١٥٥) .

هذه هي آراؤه المتناقضة في هذا الموضوع . فلا ريب انك بعد اطلاعك عليها تذكر قولنا في الفقرة الخامسة التي فيها الخلاف «رأينا له في عدة موضع كلاما يدل اصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضا . ذلك ان ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقالييد أبياته وأجداده . فهو يكتب بقلبه لا بعقله . أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد الى كهف الحقيقة المحجوبة ولا يبالي » نقول وقد كان في ذلك اشارة الى تلك المتناقضات :

بقى ما جاء في ختام الفقرة وهذا نصه « وبناء على ذلك لا يكون بعد الموت حياة فردية ولا شيء مما يقوله العامة عن الحياة الثانية » واليک تفسير هذا القول الغامض .

ان المقصود بذلك ان الفيلسوف لا يعتقد بحشر الأجساد اعتقادا صريحا . أى أنه لا يعتقد بأن الإنسان يكون في الحياة الأخرى فرد ناطقا أكلاب شاربا متزوجا كما يقول العامة . بل هو لا يعتقد أيضا بوجوب الثواب والعقاب اعتقادا صريحا . واليک ما قاله في تلخيصه كتابا لأفلاطون « من الأوهام المضرة اعتبار الناس الفضيلة والخير واسطة للوصول الى السعادة . فان الفضيلة اذا أنزلت في هذه المنزلة لم تعد فضيلة . ذلك ان الإنسان لا يحرم نفسه الملاذ الا وهو يؤمل ان يعوض عليه مثلها وزيادة . والشجاع لا يطلب الموت في الحرب الا فرارا من شر اعظم من شر الحرب .

والحكيم لا يحترم مال غيره الا لينال بعد ذلك مضاعف ذلك المال » (راجع رنان الصفحة ١٥٦) وفي موضع آخر يعنف أفالاطون تعنيفا شديدا لانه وصف في أحد كتبه حالة النفوس في الآخرة فقال في تعنيفه « ان هذه الغرافات لا تفيده شيئا بل هي تفسد عقول العامة وخصوصا الأولاد دون ان تعود عليهم بمنفعة ما . وانني اعرف انسانا يبنبون كل هذه الاوهام ومع ذلك فانهم لا ينتصرون فضلا وفضيلة عن الذين يعتقدون بها » (راجع رنان الصفحة ١٥٧) .

فمن هذا القول الأخير يظهر ان لابن رشد في هذه المسألة مما غير هم البحث العلمي . ولا غرابة في ذلك فان جميع الفلاسفة العقلاه الذين تخيفهم سطوة المبادئ المادية الدينية على العالم لحقوا ما فيه من الخير بقوة الشراهة والاثارة يهتمون به أشد اهتمام . ولذلك لم يكن يجادل مناظريه في حقيقة هذا الاعتقاد ولكن في صفتة . فقد كان يقول ان الاعتقاد بمعاد الأجسام قد نصت عليه الشرائع فلا يجب أن يتعرض له بقول مثبت أو مبطل . ولكن يجب أن يقال ان الأجسام التي تعود بعد الموت « لا تعود بالشخص بل تعود أمثال هذه الأمثال لأن المعدوم لا يعود بالشخص كما قال أرسطو في كتابه الكون والفساد وإنما يعود الوجود مثل ما عدم لا لعین ما عدم » ومعنى هذا ان النفس تتخذ جسما آخر غير جسمها الحالى لأن هذا الجسم يفنى بالتراب ولا يعود من غير أسباب . أما الإمام الغزالى فقد كان يقول « في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود الا لما شاهده . ولم يبعد أن يكون في أحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده . وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب . فماي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ويقتضي ابعاث الأجسام واستعدادها لقبول النفوس المحشورة » (راجع تهافت الفلسفه للإمام الغزالى) .

وبما أننا ذكرنا هنا هذه المسألة فجدير بنا أن ننقل الفقرة الجميلة التي كتبها ابن رشد في هذا الموضوع فانها كلها فوائد فرائد فرأى وهذا نصها بالحرف الواحد نقلًا عن كتابه تهافت التهافت الذي رد به على الإمام الغزالى . قال رحمة الله تعالى :

« ولما فرغ (أبو حامد الغزالى) من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشرًا في الشرائع ألف سنة (كذا) والذين تأدى إلينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين (كذا) وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياءبني إسرائيل الذين آتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة . وهذه الشريعة (الصابئة) قال أبو محمد بن حزم إنها أقدم الشرائع . بل القوم يظہر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيمها لها (أى شريعة يبعث الأجساد) وإيماناً بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبیر الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصناعات العملية . وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصناعات العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية . وإنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية . وإن الفضائل الخلقية لا تمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين . ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاماً

لجميع الشرائع وان اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر . ويرون مع هذا أنه ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد . وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود . وكذلك يرون فيسائر مبادئه مثل القول في السعادة الأخيرة وفي كيفيةها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر . ولذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في المدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الأفعال . فهي بالجملة لما كانت ت نحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لأن الفلسفة إنما ت نحو نحو تعريف السعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه ان يتعلم الحكمة . والشرع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . وما كان الصنف المخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته . أما في وقت صباه ومنشأه فلا يشك أحد في ذلك وأما عنده نقلته إلى ما يخص فمن ضرورته الا يستهين بما يشغلها وان يتول لذلك احسن تؤليل وان يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعلم لا ما يخص وانه ان صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها او بتناول انه مناقض للآباء صلوات الله عليهم وصارف عن تسبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر وتوجبه له في الملة التي نشأ عليها عقوبة المكفر . ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضليها في زمانه وان كانت كلها عنده حقا وان يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه . ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكتدرية لما وصلتهم شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا في بلاد الروم لما وصلتهم

شريعة عيسى عليه السلام . ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام . ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الأنبياء ولذلك أصيل كل قضية هي أن كلنبي حكيم وليس كل حكيمنبيا ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء . وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها للصادرات بالأصول الموضوعة في بالحرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوجي والعقل . وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها . ومن سلم أنه يمكن أن يكون هنا شريعة بالعقل فقط فإنه يتلزم أن يكون ضرورة أن تكون انقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي . والمجمع متتفقون على أن مباديء العمل يجب أن تؤخذ تقليداً إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية . فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بآجتمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مباديء العمل وال السنن المشروعة في ملة ملة . والممدوح عندهم من هذه المباديء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأفعال الفاضلة حتى يكون الناشتون عليها أتم فضيلة من الناشتين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فإنه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله تعالى وإن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فيسائر الصلوات الموضوعة فيسائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها . وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد فيها هو أحث على الأفعال الفاضلة مما قيل في غيرها . ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى : مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار . وقال النبي عليه السلام فيها

ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء . فدل على أن ذلك الوجود نسأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هنا الطور . وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مركبة ذواتها وهي الصور العقلية . والذين شكروا في هذه الأشياء وتعرضوا وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالملذات هنا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه . ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقوایل التي يحتاج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هنا الرجل (يعني الغزال) في معاندهم هو جيد . ولابد في معاندهم أن توضع النفس غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وإن توضع أن التي نعود هي أمثال هذه الأمثال التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لأن المعلوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الوجود مثل ما عدم لالعين ما عدم كما بين أبو حامد . ولذلك لا يصبح القول بالاعادة على مذهب من اعتقاد من المتكلمين أن النفس عرض وان الأجسام التي تعاد هي التي تعلم . وذلك ان ما عدم ثم وجد فانه واحد بال النوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الأعراض لا تبقى زمانين » انتهى كلام ابن رشد في خاتمة كتابه تهافت التهافت .

والجدير بالانتباه مما تقدم ثلاثة أمور :

الأمر الأول : اكتفاء الفيلسوف بالوحى في تلك المسألة ورغبته في عدم عرضها على العقل مع تأویل صفتها تأويلاً ينطبق على العقل . وهذه هي طریقته في كل المسائل التي كان يحتك بها الدين بالعلم أو العلم بالدين .

والامر الثاني : تسامح ابن رشد وتساهمه ببيان بساقى الأديان . فان قوله « ان الحكم لا يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة وان الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة وال العامة اليه وانه لا يجوز الاستهانة بها والتصریع بشك فى مبادئها بل يجب تاویلها أحسن تاویل لأنها كلها حق وان الفضائل الخلقية لا تمكن الا بالعبادات المشروعة للبشر فى ملة ملة (أى فى كل الملل) مثل القرابين والصلوات وما يشبه ذلك وان المحکمة يوجبون على الناس تقليد الانبياء والواضعين » فى كل ملة « لأن المبادىء التي وضعوها لا يقصد بها الا حتى الجمهور على الاعمال الفاضلة - هذه الاقوال ستبقى فى كتاب تهافت التهافت دليلاً على شرف نفس المؤلف ونراحته التامة وكماله الأدبى الذى لا تزحزحه أهواه الخاصة وال العامة . وكانه رحمة الله قد رسم بهذهين القولين طريق الآلفة الحقيقية فى الشرق ودائرة الاخاء الممكنة . كانه قال بهما ان جميع الأديان صحيحة فى حمل ذاتها اذا عمل الناس بفضائلها لأنها كلها لا غرض لها سوى الترغيب فى الفضائل لا بلاغ الانسان السعادة فى الدارين . كانه قال ان الذى يطعن فى أحد الأديان ليشنى على دين آخر سواء كان ذلك بحق او من غير حق يكون كمن يطعن على جميع المبادىء الدينية العامة المشتركة بين جميع الملل وبذلك يخرج عن دائرة الفضيلة الدينية والمبادىء الأدبية - فنحن نتحنى هنا باحترام أمام أبي الوليد لشكته على هذا القول الذى أظهر به نراحته . ونهديه هذا الشكر باسم النبت الجديد فى الشرق أى الناشئة الجديدة المجتمعة على مبادىء الاخاء والانسانية .

بقى الأمر الثالث : وهو اهتمامه بأمر الزنادقة الذين يقصدون « ابطال الشرائع وابطال الفضائل » وايجاب قتلهم على كل من يقدر عليهم .

فنقول في هذا بكل حرية إننا كنا ننتظر من أبي الوليد تساملاً أكثر من هذا التسامل . لأن القتل في شريعة الإنسانية الحقيقة محرم أيا كان سببه . ولكن لا يجب أن ننسى أن أبو الوليد رحمة الله إنما كان في هذا الكتاب (تهافت التهافت) يرد على الإمام الغزالى . ولذلك كان فيه أقل جراءة مما كان في غيره . فلا غرابة بعده هنا أن يقصد تقوية حجته بشيء من التطرف والشدة .

ومع ذلك فربما كان لأبي الوليد في هذه المسألة حجة أخرى . وهي رغبته في أن يتوصّل من كل شبهة كانت تقع على المشتغلين بالفلسفة في تلك الأزمان بسبب بعض من أصحاب العقول الجافة الذين يرون في الفلسفة ذريعة إلى الانطلاق من كل قيد .

وتأييدها لهذا القول ننقل ما رواه ربان في الصفحة ١٧١ من كتابه ابن رشد وهذا نصه بحرفه « كان خصوم الفلسفة يقولون ان هذه الصناعة تؤدي إلى الاعتقاد يقدم العالم ووجوب وجوده وانكار البعث والحساب والعيشة بلا قيد ولا شريعة جريأا مع الشهوات (قاله الغزالى) - ومما لا بد من التصرير به ان العلم الطبيعي أدى أحياناً ببعض العلماء المسلمين إلى شيء من المادية . فان طائفه « الحشاشين » الذين كان الخلفاء والأمراء يرتجلون منهم في قصورهم إنما كانوا فلسفـة يقطعون أوقاتهم بتأليف كتب في الفلسفة . ولما دخل جيش المغول إلى قصرهم في علموت ذلك القصر الذي كان بمثابة عش للعقبان وجدوا فيه مدرسة علمية كاملة ومكتبة واسعة وغرفة لدرس العلم الطبيعي بالتجربة والامتحان ومرصداً للملك آلاته في غاية الاتقان . وفضلاً عن ذلك فان الفلاسفة عند العرب كانوا على وجه الاجمال قليل الاهتمام بالعبادات . فان ابن سينا كان يشرب الخمر ويحب الغناء ويعرف على الملاذ وي فعل أفعال الجاهلية . وكثيراً ما كان يصرف الليالي مع تلامذته في هذه الأمور . ولما قيل له مرة ان الخمر محرمة أجاب « قد حرمت الخمر

لأنها تثير الخصام والعداء بين الشاريين . وبما أنني معصوم من ذلك بحكمتي فاني أتناولها لتنبيه فكري وتحت خاطري » (رواه الغزالى) وبذلك كان فلاسفة العرب معتبرين بين أبناء وطنهم بمنزلة « الفجار » في القرن السابع عشر عندها . لأنه يصعب التصديق بأن رجالاً واسعى النظر كأولئك الرجال لم يعلموا من قواعد الدين الرمزية فوق ما كان العامة يعلموه . وقد قال الغزالى : « وقد نجد أحدهم (أي أحد الفلاسفة) يقرأ القرآن ويحضر الحفلات الدينية والصلوات ويثنى على الدين من شفتيه . فإذا سئل اذا كنت لا تعتقد بالنبوات فلماذا تصلي . فإنه يجيبه أصل لأن الصلاة عادة ووسيلة لإنقاذ حياتي من الموت . وهكذا لا يكتف عن شرب الخمر واتيان كل ضروب الشهوات والكفر » انتهى نقلًا عن رنان .

نقول فإذا كان أبو الوليد قد عنى بالزنادقة هؤلاء الذين لا يحترمون الفضائل الدينية وينصبون أنفسهم مثالاً رديئاً للناس وغرضهم إبطال الشرائع والفضائل كما كان غرض « الحشاشين » الذين كانوا بمنزلة الطوائف الفوضوية في هذا الزمان فان له شيئاً من العذر في ما قاله . ولا ريب انه يكون قد قال ما قاله من صحيحاً قلبه لأن أفعالاً كهذه الأفعال تهدم ما تبنيه الفلسفة وتسد السبيل في وجهها اذ تنفر العقول منها . ولكن اذا كان أبو الوليد أطلق اسم « الزنادقة » على الباحثين بالعقل والمتطرفين في هذا البحث أكثر منه دون أن ينشأ عنهم ضرر بالفضائل فليس له عذر غير عذر الاتقاء والاحتفاء .

والحاصل من كل ما تقسم في هذا الموضوع ان الباحث في فلسفة ابن رشد بحثا عميقاً دقيقاً يستخرج منها في هذه المسالة نتيجتين متناقضتين كما تقدم . واحدة سلبية وواحدة ايجابية . وفي هذا القدر كفاية .

ولكن قبل ختام هذا الفصل لا نرى بدا من نشر حكاية صغيرة مختصة بهذا الموضوع . وقد رواها جمال الدين في كتابه تاريخ الفلسفه وعنده نقلها أبو الفرج . ومنها يظهر رأى أحد تلامذة ابن رشد في الموضوع الذي نحن في صدده . وهذا التلميذ هو يوسف بن يهودا الطبيب الاسرائيلي الذي كان تلميذاً لابن رشد وموسى ميمون الفيلسوف اليهودي المشهور . وقد تقدّم أن ميمون هذا هو أكبر دعّاة فلسفة ابن رشد بعد وفاته . وقد كتب إليه تلميذه ابن يهودا المذكور كتاباً يدل على ما كان لابن رشد من الشهرة لدى يهود إسبانيا حتى في حياته . وهذه هي خلاصة هذا الكتاب « لقد أعجبتني أمس ابنتك « الشريا » الجميلة فخطبتها مختصاً بحسب الشريعة المعطاة لنا على جبل سيناء . ثم تزوجتها بثلاثة طرق : الأول أنني أمهرتها ذهب الصدقة . والثاني أنني كتبت لها ميثاق حب لأنني مولع بها . والثالث بضمها إلى صدرى كما يضم الفتى الفتاة العذراء . ثم أنني بعد الحصول عليها بهذه الأمور الثلاثة دعوتها إلى فراش الزواج والمحب ولم أستعمل لذلك لا اللطف ولا العنف . فمنحتني حبها لأنني كنت قد منحتها حبى ومزجت نفسي بنفسها . وقد حدث ذلك كلّه أمام شاهدين مشهورين وهما الصديقان ابن عبيد الله (أي موسى ميمون) وابن رشد . ولكن هذه الزوجة لم تستقر في فراش الزواج تحت سلطتي حتى أخذت تشرد مني وتطلب عشاقاً غيري » .

انتهى كتاب ابن يهودا . وهو يعني بهذه الفتاة « الفلسفه » التي تلقنها من استاذيه ابن رشد وموسى المذكور . والظاهر أنه لم يبرع فيها ولم يكن على اتفاق معها حتى قال إنها أخذت تشرد منه .

فابن يهودا هنا روى عنه جمال الدين مؤلف كتاب تاريخ الفلسفه ما يلي . قال : « كنت صديقاً حميماً لابن يهودا . ففي ذات يوم قلت له إذا كان حقاً أن النفس تحبس بعد مقارقة الجسد وتبقى قادرة على معرفة الأشياء الخارجية فعدني وعداً صادقاً أنك

اذا توفيت قبلي تأتى وتخبرنى بما هنالك لأعدك باننى اذا مت قبلك أفعل أيضا ذلك . فاجابنى الى هذا السؤال وتواعدنا على هذا الأمر . ثم انه توفي ومرت بضع سنوات دون أن يظهر لي . ولكننى فى ذات ليلة رأيته فى الحلم فقلت له : أيها الطبيب . أما وعدتنى بان تأتى بعد الموت وتطلعنى على ما جرى لك . فضحك وأدار عنى وجهه . فقبضت عليه حينئذ من يده وقلت له : « لا أترى لك حتى تخبرنى كيف يكون الانسان بعد الموت » . فاجابنى : « ان العام عاد الى العام والخاص دخل في الخاص » . ففهمت حينئذ كلامه الذى معناه ان النفس التى هي جوهر عام قد عادت الى الجوهر العام . والجسد الذى هو عنصر خاص قد عاد الى الأرض مستقر العنصر الخاص . تم انتبهت وأنا أعجب برشاقة جوابه » .

الفقرة (٦) فلسفته الأدبية :

ما هو جدير بالذكر ان العرب لم يهتموا بمؤلفات اليونان الأدبية اهتمامهم بمؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية والطبيعية . ولعل السبب فى ذلك ان مؤلفاتهم الأدبية كانت مخصوصة بهم . مثال ذلك الايلياذة والأوديسة وخطب ذيموسينوس وغيرها . فان هذه الكتب الأدبية البدعة لا ذكر فيها الا للمسائل اليونانية الخصوصية التي قلما يهتم بها باقى الناس سوى طلاب البلاغة . ولكن العرب الذين نبغ في لغتهم من عرفنـا من الشعراء والخطباء في الجاهلية وبعدها معدورون اذا لم يقتـلـوا بالافـرـنجـ في طلبـ البلـاغـةـ منـ المؤـلفـاتـ اليـونـانـيـةـ .

ومع ذلك فانا ناسف أسفـا شـديدةـاـ لهذا النـقصـ .ـ لأنـهـ لوـ اـقـبـلـ العـربـ يـوـمـئـنـدـ عـلـىـ مـؤـلـفـاتـ اليـونـانـ الأـدـبـيـةـ اـقـبـالـهـمـ عـلـىـ غـيرـهـاـ منـ مـؤـلـفـاتـهـ لـاضـافـوـاـ خـزـائـنـ الـبـلـاغـةـ اليـونـانـيـةـ إـلـىـ خـزـائـنـ الـبـلـاغـةـ الـعـربـيـةـ .ـ

وقد تقدم في الفقرة السادسة أن فلسفة ابن رشد الأدبية لم تشغل سوى حيز صغير بازاء فلسفته الطبيعية . وقد كان الخلاف بينه وبين المتكلمين في الفلسفة الأدبية شبيها بالخلاف بينه وبينهم في فلسفته الطبيعية . وسيرد معنا في الباب الثالث عند الكلام على مسألة « الأسباب » أن هذه المسألة هي النقطة التي تدور عليها كل المسائل الفلسفية والدينية بين ابن رشد ومناظريه . فان مناظرى ابن رشد من المتكلمين كانوا يقولون ان الله يصنع الخير لانه يشاء صنعه . وهو يشاء صنعه لا لسبب داخل لازم وسابق لرادته بل لانه يشاء صنعه . وبناء على ذلك تصير حكمة العالم أى تدبيرة عبارة عن ارادة مطلقة غير مقيدة بسنن ونوميس . ولذلك قال لهم ابن رشد في شرحه كتاب أفلاطون في الجمهورية ان مذهبنا كمذهبهم ينقض كل مبادئ العدل والحق ويهدم كل قواعد الدين التي يقولون انهم يطافعون عنها . وأما حرية الانسان فهو يقول فيها ما خلاصته : « ان الانسان غير مطلق الحرية تماما ولا مقيدا تماما . وذلك انه اذا نظر اليه من جهة نفسه وباطنه فهو حر مطلق لأن نفسه مطلقة الحرية في جسمه . ولكن اذا نظر اليه من جهة حوادث الحياة الخارجية كان مقيدا بها لما لها من التأثير على أعماله » . وهو يقول ان هذا هو السر في ان القرآن يجعل الانسان تارة مختارا وتارة مقيدا . وهذا المذهب وسط بين الجبرية والقدرية ، وقد شرحه أبو الوليد في كتاب له في اظهار طرق العقائد الدينية . وقال في كتابه في الطبيعيات انه كما ان المادة الأولى التي صنع العالم منها كانت قابلة لكل الانفعالات التي تحدث فيها بصور مختلفة متناسبة كذلك نفس الانسان قابلة لهذه الانفعالات المقابلة المختلفة ولها المقدرة على اختيار بعضها دون بعض .

رأيه . في السياسة وفي النساء – أما فلسفة ابن رشد السياسية فهي مبنية على فلسفة أفلاطون وقد يسطهها في شرحه « جمهورية » هذا الفيلسوف . وخلاصتها انه يجب القاء زمام الأحكام

الى الشيوخ وال فلاسفة ليدير وها بقسط وعدل . ويجميء حتى الناس على الفضائل بتعليمهم البيان والعلوم التي تتفق العقل . أما الشعر وخصوصاً الشعر العربي فانه مصر . ولعله رأى ان الشعر العربي مصر لما يكون فيه أحياناً من الغزل الذي يجر الى التهتك ورغبتة في افباء روح الجاهلية . وما يقال في هذا المقام ان أبي الوليد كان لا يذكر الشعر العربي في حد ذاته لأنه « كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبى ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ويورد ذلك احسن ايراد » كما قال ابن العبار . ولكن طبيعته لم تكن شعرية ، اي ان العقل كان فيه أقوى من القلب ولذلك كان تحمسه نادراً خلافاً للإمام الغزالى . وهذا أمر ظاهر في كتاباته كل الظهور . فانك تراها ثابتة تقيلة الخطى كان الفاظها جبال تتدحرج بعضها وراء بعض بلا وثبة ولا حرقة شديدة خلافاً لكتابات الغزالى التي يخيّل لك انها مكتوبة بقلم من نار . ولكنك في مقابلة ذلك تجد في كتابات أبي الوليد ذلك العقل الرزين المقنع الثابت الجاش الذى يليق في تلك الجبال المتلاحرجة روحًا حية تتضوّع منها ريح النزاهة والاعتدال .

قال رنان : ويؤخذ من رأى ابن رشد في المملكة أن استغناءها عن القضاة والأطباء كان عنده خير دليل على انتظام شئونها . أما الجيش فلا وظيفة له غير حماية الشعب وحفظه . ولذلك فقد كان يكره الاستبداد العسكري والاقطاعات العسكرية .

أما رأيه في النساء فهو منطبق كل الانطباق على رأى جناب قاسم بك أمين مؤلف كتاب تحرير المرأة والمرأة الجديدة . فانه يرى ان الاختلاف الذى بين النساء والرجال انما هو اختلاف في الكم لا في الطبيع . أى ان النساء طبيعتهن شبيهة بطبيعة الرجال ، ولكنهن أضعف منهم في الأعمال . والدليل على ذلك مقدورتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرها ولكنهن أضعف من الرجال فيها . على انهن قد يفعلن الرجال في بعض الأمور كفن

الموسيقى مثلا ولذلك كان الفيلسوف يرى ان كمال هذا الفن في ان يكون الواضع او المؤلف رجلا والموقع او المنشد امراة . وقد دلت حالة بعض البلاد في المغرب (افريقيا) على ان النساء قادرات كل القدرة على الحرب ولذلك لا خوف على المملكة من قبضهن على ازمة الاحكام فيها (١) . وقد كان ابن رشد يستشهد على صحة قوله هذا باناث الكلاب التي تحرس الغنم حراسة شديدة كحراسة الذكور . وهو يقول في هذه المسألة الخطيرة ما خلاصته : « ان معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة . فهي عندنا كأنها لم تخلق الا للولادة وارضاع الأطفال ولذلك تفنى هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة . وهذا هو السبب في عدم وجود نساء رفيقات الشأن عندنا ، وفضلا عن ذلك فان حياتهن أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيما في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف عدد الرجال وهن عاجزات عن كسب رزقهن الضروري » .

ومن رأى ابن رشد ان الحكم الطالم هو ذلك الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب . وان شر الظلم ظلم رجال الدين . وان أحوال العرب في عهد الخلفاء الراشدين كانت على غاية من الصلاح ، فكانوا وصف أفلاطون حكمتهم لما وصف في « جمهوريته » الحكومة الجمهورية الصحيحة التي يجب أن تكون مثالا لجميع الحكومات . ولكن معاوية هدم ذلك البناء الجبار القديم وأقام مكانه دولة بنى أمية وسلطانها الشديد . ففتح بذلك بابا للفتن التي لا تزال الى الآن قائمة قاعدة حتى في بلادنا هذه (الاندلس) .

(١) كان هذا القول مسيحيحا في ازمنة البداوة أما اليوم فقد أصبحت المرأة وخطرات التسميم تجرح خديها وليس الحرير يدusi بناتها .

حاتمه الظلام في فنسنطه

(ونسبتها إلى فلسفة أرسطو)

هذا ما رأينا ذكره في هذا الباب بشأن فلسفة ابن رشد . وقد تناولنا كل فقرة من الفقرات المنشورة في صدر هذا الباب نقلًا عن « الجامعية » وشرحناها شرعاً وافياً . فإذا أخذت الآن كل فقرة منها وعرضتها على الفقرة التي شرحناها فيها اتضحت لك صحة كل ما نشرناه أول مرة عن فلسفة هذا الفيلسوف .

بقى علينا أن نظهر ما في فلسفة ابن رشد من الموافقة لفلسفة أرسطو وما فيها من المخالفة التي نشأت عن الزيادة عليها فنقول . إن فلسفة العرب في مسألة « العقول » تنقسم إلى خمسة أقسام .

القسم الأول الاعتقاد بوجود عقليين هما في الأصل واحد الأول عقل عام فاعل بريء من المادة وهو صادر عن المبدأ الأول أي الخالق . والثاني عقل منفعل أو مفعول وهو القوى الإنسانية أو الحيوانية القابلة للانفعال من العقل الأول .

والقسم الثاني : إن العقل العام الفاعل البريء من المادة عقل خالد لا يقبل الفناء . والعقل المنفعل أو المفعول أي القابل للانفعال يقبل الفناء .

القسم الثالث : ان العقل العام الفاعل هو بمثابة شمسم
للعقل تستمد كلها نورها منه .

القسم الرابع : وحدة هذا العقل الفاعل لأنه لا يتجزأ
ولا ينقسم .

القسم الخامس : اتصال العقل الفاعل بالعقل المنفعل
الإنساني حتى بالعقل الحيواني لأنه متى عقل صورة حسّار
هو ايامها .

فما لا ريب فيه قطعيا ان القسم الأول والثاني يدخلان في
فلسفة أرسطو لأنه اتبثما في كتبه . والقسم الثالث يمكن اثباته
من كتبه ولكن بعض الفلاسفة المعاصرین ينكرون ذلك وينقضونه .
بقى القسم الرابع والخامس وهما من موضوعات فلسفة العرب
الذين أدخلوا هذه الزيادات على فلسفة أرسطو حين شرحهم لها
وهم يحسبون انهم يكملونها ويهدبونها .

الفلسفة الرشدية عند اليهود

بقي علينا بعدما تقدم من بسط فلسفة ابن رشد ان نذكر
تاریخها في أوروبا فنقول .

ان البحث في هذا الموضوع يستغرق كتابا مفردا على حدة لأن تاريخ الفلسفة الرشدية في أوروبا إنما هو تاريخ الفلسفة اليهودية والفلسفة الأوروبية ولذلك نلتزم الاختصار بقدر الامكان لئلا يطول هذا الكتاب أكثر مما يجب .

من المعلوم انه بعد وفاة ابن رشد كان الفاعل الكبير في اذاعة فلسفته بين اليهود وبالتالي في أوروبا عالم يهودي كبير يسميه علماء اليهود « موسى الثاني » وهو المعروف عند العرب بابن عبيد الله والمعروف عند اليهود بموسى ميمون الذي تقدم ذكره (١) وقد روى بعض المؤرخين ان موسى هذا كان من تلامذة ابن رشد وقد أقام ضيفا في منزله في قرطبة الى يوم اضطهاده ونفيه منها . ولكن بعضهم أثبت ان موسى برح الاندلس قبل نفي ابن رشد بثلاثين سنة فرارا من اضطهاد الذى كان يصيب المشتغلين بالفلسفة في بعض الأزمان . ومع ذلك فان موسى يقول في أحد مؤلفاته انه كان تلميذاً لأحد تلامذة ابن بجا . غير انه لا يسمى ابن رشد . وأول مرة سماه فيها كانت في كتاب كتبه في سنة ١١٩١ للميلاد من القاهرة ملجهة الى تلميذه يوسف بن يهودا الذى تقدم ذكره وهذا نص هذا

(١) يقال انه لما توفي موسى بن ميرن نُقش تلامذته على قبره ما معناه . أنت السان ولست بالسان . واذا كنت انسانا فان أباك من الملائكة .

الكتاب « لقد وصلنى فى المدة الأخيرة كل ما ألفه ابن رشد فى تلخيص أرسطو الا كتابه الحس والمحسوس . وقد ظهر لي انه قد أصاب كل الاصابة . ولكنى لم أتمكن الى الان من البحث فى مؤلفاته بحثا وافيا » .

ومنذ هذا الحين أخذ موسى يدرس فلسفة ابن رشد ويقابلها بفلسفة أرسطو الأصلية . ثم استخرج من الفلسفتين فلسفة رام تطبيقها على الشريعة اليهودية . فقال ان العالم غير قديم اى ان المادة غير أزلية كما يقول الفلاسفة ولكن ما ذكر فى سفر التكوين من خلق العالم لم يقصد به موسى سوى وصف ترتيب الكائنات بعد تكوينها لا فى بدء تكوينها . ومع ذلك فإنه لا يعتقد بان القول يقدم العالم كفر لأن ذلك يمكن تطبيقه على الشريعة . وهو يعتقد فى شخصية العقل اى انقسامه فى الانسان حتى يصير كل عقل فيه نفسها قائمة بذاتها ما يخالف اعتقاد ابن رشد فى هذا الموضوع من بعض الوجوه . وسبب هذه المخالفة رغبته فى التسوية بين حزب الفلسفة وحزب الدين الاسرائيلي . وهذه الرغبة جعلته يؤول مسألةبعث وحشر الأجساد تأزيلا ظهر فيه ارتباكه واضطرابه . وخوفا من ان يقع فى شيء شبيه بتعليم المسيحيين بشأن الأولوية لم يجسر ان ينسب الى الله تعالى صفات خصوصية كالوجود والوحدة والأزلية لأن هذه الصفات تجر الى غيرها وهذه الى غيرها وهلم جرا . ولذلك قال المقريزى المؤرخ العربى المشهور ان موسى هذا كان يعلم أبناء وطنه الكفر والتعطيل . وقال غيليلوم دوفرن طاعنا على الفلسفة ومستنكرة اقبال اليهود عليها . ان جميع اليهود الخاضعين للعرب فى إسبانيا تركوا شريعة ابراهيم وتمذهبوا بمذهب العرب وال فلاسفة . أما رأى موسى فى العلم والنبؤة فهو ان العلم ضروري للإنسان اذ به كماله وتمامه . والعالم تبدأ جنته وسعادته فى هذه الدنيا . ولكن العلم لا يدركه الا الخواص ولذلك لابد من النبوة للعوام .

وهذا هو السبب في انزال الله الوحي على الأنبياء . وما الوحي الا حالة كمال طبيعي يبلغه بعض البشر المختارين لذلك . فهو منزلة فيض العقل الفاعل على الإنسان المختار فيضانا مستمرا .

ومما لا يحتاج إلى بيان ان الاكليروس اليهودي قاوم تلك الأصول الفلسفية كما قاومها أكليروس باقى الأديان فى كل مكان . وسيرد تفصيل ذلك فى موضع آخر . ولكن حزب الفلسفة تغلب على حزب التقليد الدينى فى بده الأمر فاستمر الباحثون اليهود فى أبحاثهم الفلسفية الى أجل مسمى .

ولما هجر اليهود الأندلس الى بروفنسيا والأقاليم المتاخمة لجبال البرينه فرارا من الاضطهاد وخالفوا جماعات الافرنج فى بلادهم هجروا اللغة العربية التى كانوا يكتبون ويؤلفون بها وشعروا بالحاجة الى ترجمة كتبهم الفلسفية السابقة الى اللغة العبرانية . فأخذوا منذ ذلك الحين فى هذا العمل . وأول من شرع منهم فيه أسرة تدعى أسرة طيبون أصلها من الأندلس وقد هاجرت منها الى لونل فى فرنسا . فترجم اثنان من رجالها وهما موسى بن طيبون وصموئيل بن طيبون بعض تلاخيص ابن رشد فى فلسفة أرسطو . فكانا أول مترجمي فلسفة ابن رشد الى لغة أجنبية . وكان الامبراطور فردرريك الثانى أمبراطور المانيا من محبي نشر الفلسفه ومحالفى الاسلام والمسلمين على الاكليروس المسيحي كما سيرد تفصيل ذلك فعهد الى كثرين من كتبة اليهود فى اخراج فلسفة العرب الى اللغة العبرانية واللغة اللاتينية . وكان يهودا بن سليمان كوهين الطليطلى من مقربيه فالف له فى سنة ١٢٤٧ م كتابا سماه « طلب الحكمه » واعتمد فيه على ابن رشد . فكان هذا الكتاب فى مقدمة كتب ابن رشد التي صدرت باللغة العبرانية .

ومن الكتاب الذين عهد اليهم الامبراطور فردرريك ترجمة

فلسفة العرب مؤلف يهودي من بروفليسيانا كان مقیما في نابولي وهو يدعى يعقوب بن أبي مریم بن أبي شمشون انتولی . وكان هذا . الكاتب صهرا لعائلة طیبون التي تقدم ذکرها . فترجم للامبراطور في حوالي سنة ١٢٣٢ عدّة كتب من تأليف ابن رشد وقد أثني في خاتمة أحدها ثناء عظيما على الامبراطور وتمى لو يظهر المسيح (آى المسيح الذي ينتظره اليهود) في عهده . ذلك لأن هذا الامبراطور كان مقاوما للأكليلوس المسيحي كما تقدم .

ثم قام بعد ذلك كاللونيم بن مير من مدينة ارل الذي ولد في سنة ١٢٨٧ وأخذ يترجم كتب ابن رشد الى اللغة العبرانية . وقد كان هذا الكاتب يعرف اللغة اللاتينية فترجم اليها كتاب « تهافت التهافت » في عام ١٣٢٨ . ثم قام بعده عدّة مترجمين .

وهكذا لم يأت القرن الرابع عشر حتى بلغت فلسفة ابن رشد عند اليهود أعلى منزلة . ومما زاد في رفعة سلطانها قيام فيلسوف يهودي يدعى « لاوی بن جرشون » من مدينة بانيول وهو معروف عند الافرنج باسم « لاون الافريقي » . فهذا الفيلسوف كان أكبر فلاسفة اليهود في عصره وقد صنع بفلسفة ابن رشد ما صنعه ابن رشد بفلسفة أرسطو . أي انه شرح فلسفة ابن رشد شرعا تماما حتى صار شرحه هذا قرينا لفلسفة ابن رشد كما كان شرح ابن رشد قرينا لفلسفة أرسطو . وذلك يدل على ان العصور الماضية كانت تؤثر التلخيص على التطويل . ولا غرابة في ذلك فان الملاحم الماهر انما هو بمثابة الغائض على الدرر واللثالي يلتقط الانفس فالأنفس ويترك العشو المل الذي كان ضروريا في زمانه وليس بضروري في كل زمان .

وكان هذا الفيلسوف (لاون) اجرا فلسفه اليهود الذين تقدموه . فاقدم على ما أحجم عنه موسى ميمون (زعيم فلسفة

ابن رشد) فقال يقدم العالم وأزلية المادة وياستحالة امكان الخلق من لا شيء وبأن النبوة قوة من القوى الانسانية الطبيعية . و بذلك لوى قواعد الشريعة اليهودية ليطبقها على العلم وجعلها تابعة له . وكان موسى نربون في ذلك الزمن يفعل فعل لاوى جرشون في الفلسفة .

ولكن لم يأت القرن الخامس عشر حتى ضعفت الفلسفة اليهودية وذهب دور الجرأة والجسارة في العلم والفلسفة . وكان آخر فلاسفة اليهود المشهورين الياس دل مديجو الذي كان أستاذا في كلية بادو . وكانت كلية بادو تدرس يومئذ فلسفة أرسطو فامتزجت يومئذ فلسفة اليهود الرشدية بفلسفة بادو المبنية على المبادئ العربية . قال رنان وقد تحققت ان هذه المدرسة تدرس الى هذا الزمن كتابا لابن رشد في مختصر المنطق نشر في ريفادي ترنتو باللغة اللاتينية في عام ١٥٦٠ .

وفي أوائل القرن السادس عشر انتبه حزب التقاليد الدينية اليهودية من سباته وأعاد الكرة على الفلسفة . فنشر أحد رجاله وهو ربى موسى المشنيو كتاب « تهافت الفلسفة » للامام الغزالى وذلك حوالي عام ١٥٣٨ ردا على فلاسفة اليهود الذين كانوا يؤيدون فلسفة ابن رشد وأرسطو . ثم ضعفت هذه الفلسفة شيئا فشيئا بازاء الفلسفة الحديثة التي أخذت تحل محلها . فمن ذلك يظهر ان الفلسفة الرشدية لو لا اليهود لانطفأ نورها في العالم كما انطفاء في الأندلس ولم تصل الى الأمم الأوروبية . ولذلك كان لليهود فضل على الفلسفة لا ينكر . وكان شأنهم بين العرب وأوروبا شأن النساطرة والسريران بين اليونان والعرب . فكان العرب أخذوا من اليونان باید سريانية نسطورية وأعطوا أوروبا باید يهودية .

الفلسفة الرشدية وتاريخها في أوروبا

(تمهيد في ترجمة الأفرنج الكتب العربية)

قد يؤخذ من الأسطر السابقة انه لولا اليهود لما انتشرت فلسفة ابن رشد في أوروبا . والحقيقة ان هذا الانقطاع والاختصاص لا وجود لهما في الطبيعة . فان فكر البشر بمثابة فضاء لا نهاية له تراوح فيه كل النسمات التي تحرك أمواج هوانه . فإذا لم تصل هذه الأمواج بهذه الواسطة وصلت بذلك اذ ليس في استطاعة احد أن يوقف وصولها الى الحد الذي رسمته لها اليد الأزلية بالأسباب الأزلية التي تدير النظام الأزلي . فلو لم يقم اليهود لنقل فلسفة ابن رشد الى أوروبا لقام غيرهم أى الدين يكونون في مكانهم لأن الفراغ مستحيل في التواميس الطبيعية .

ولقد كان في العصور الوسطى دليل على هذا النظام الذي يحكم العالم الأدبي كما يحكم العالم المادى أي نظام تبادل الأفكار في العالم وامتزاج الأشياء بعضها ببعض . وهذا أمر يذكرنا والأسفاه انقلاب الحال وتبدل الزمان . فانه كما ان الكتب العلمية والأدبية والفلسفية الجديدة التي تنشر في جميع أقطار أوروبا اليوم لا تصدر حتى ترسل الى المكاتب الأفرنجية القائمة في شارع شريف باشا والاسماعيلية في مصر وتعرض في بيوتها الزجاجية على الناس هكذا كانت الكتب العربية ترسل حال صدورها من القاهرة وببلاد المغرب والعراق الى مكاتب باريز وكولونيا وغيرها . وربما كانت هذه الكتب أسرع في الانتقال من الكتب الأفرنجية التي تنقل اليوم اليها . لأنها كانت مطلوبة في أوروبا طلبا وهذه معروضة على الشرق عرضا .

ذلك ان الغرب كان يومئذ مغرما بمعارف الشرق . ولم يكن مغرما بها لذاتها فقط بل لأنه رأى ان ذلك التمدن الاسلامي العظيم الذي قام بجانبه وفي بلاده لم يقم الا بها ولم يبن الا عليها . ولذلك لم ينكر أخذ العلم عن الأجانب عنه ولم يكره التشبيه بهم في فضائلهم وحسناتهم لأنه كان يعلم ان التشبيه بالكرام فلا حرج وانه لم يكن يحذو حذوهم ويتوسل تلوهم الا لمحاربتهم بعد ذلك بنفس سلاحهم . وهذا مطابق لما جاء في القول الجليل : اطلبوا العلم ولو في الصين .

ولقد كان الفضل في الشروع في ترجمة كتب الفلسفة العربية في أوروبا إلى اللغة اللاتينية لرئيس أساقفة طليطلة مونستيور دريموند . فان هذا الأسقف انشأ في طليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ دائرة لترجمة الكتب العربية الفلسفية أخصها كتب ابن سينا اذ لم تكن كتب ابن رشد اشتهرت بعد . أما الكتب العربية الطبية والفلكلية والرياضية فقد كان سبقه إليها كثير ممثل قسطنطين الأفريقي وجبريل وأفلاطون دى تريغول . وقد جعل هذا الأسقف الارشيديا كردو مينيك كونديسالفي رئيسا لدائرة الترجمة . وكانت هذه الدائرة مؤلفة من مترجمين من اليهود أشهرهم يوحنا الاشبيلي . فاخترت إلى اللغة اللاتينية كثيرا من مؤلفات ابن سينا . وبعد بعض سنوات ترجم جراردي كريمون والفرید دى لولاي بعض كتب لأبي نصر الفارابي والكتبي . وبذلك كانت أوروبا مدرونة لاسقف طليطلة بدخول فلسفة العرب إليها . ومن الغريب ان الفلسفة التي صنعت في أوروبا بعد ذلك ما صنعته بالدين كان دخولها إليها على يد واحد من أكبر رجال الدين .

وكان عالم الأدب الأوروبي متصلا يومئذ بالعالم العربي من جهتين . الأولى من جهة الأندلس وعلى الخصوص طليطلة التي تقدم ذكرها . والثانية من جهة صقلية ومملكة نابولي . وكان المترجمون

يترجمون الكتب العربية في هاتين الجهتين . وكانت دائرة الترجمة مؤلفة دائمًا من اليهود وأحياناً من بعض المسلمين الأندلسية المنضمين إلى الأوروبيين وفيها الرئيس من الرهبان لراقبة صحة الألفاظ اللاتينية : وكانوا في القرن الثاني عشر والثالث عشر يترجمون من العربية إلى اللاتينية مباشرة إلا أنهم بعد هذا الزمن صاروا يترجمون الكتب العربية من العبرانية .

ولا يسعنا في ختام هذا الفصل إلا مقابلة حالة الغرب الماضية بحالة الشرق الحاضرة . فنقول : إنه إذا كان مبلغ نهضة الأمم يقاس باهتمامها بالمعارف فجدير بنا أن نقول بعدها تقدم بيانه أن نهضة الشرق بعد كبوته لاتزال في طفولية مؤلمة . لأنه إلى الآن لم تختلف فيه دائرة لترجمة نفائس الكتب الأوروبية فضلاً عن احياء الكتب العربية القديمة .

فسى أن يعين الله « الجامعة » على عجزها وضعفها للقيام بشيء يسير من ذلك الواجب المقدس وينبه الشرق من سباته بواسطة نبهاته وفضلاته لطلب المبادئ والحقائق لا التجارة الكتبية والصحافية .

(ناشرو الفلسفة الرشدية في أوروبا ومعارضوها)

قبل انتشار فلسفة ابن رشد في أوروبا كانت الفلسفة فيها عبارة عن تعاليم لاهوتية مجموعة من عدة كتب مختلفة مما كتبه أصحاب المذاهب اللاتينية . فلما دخلت فلسفة العرب إلى أوروبا حصلت أوروبا بذلك على مجمل فلسفة أرسطو أي مجمل دائرة المعارف القديمة .

وقد ذكرنا أن أول من أدخل فلسفة العرب إلى أوروبا رئيس أساقفة طليطلة بالأندلس وذلك بترجمته كتب ابن سينا أما أول

من أدخل فلسفة ابن رشد إليها فهو مخائيل سكوت وذلك في عام ١٢٣٠ في طليطلة أيضاً . ولذلك دعوة مؤسس الفلسفة الرشيدية في أوروبا .

وكان مخائيل سكوت من المقربين إلى بلاط المانيا وقد عهد إليه الامبراطور فردريك الثاني الذي كان يكره رجال الدين بترجمة فلسفة أرسطو عن العرب . وسيرد معنا في موضع آخر أن هذا الامبراطور هو السبب الحقيقي في جرأة الفلاسفة والمتجمين على ترجمة الكتب الفلسفية .

وبعد مخائيل سكوت قام هرمان الالماني فحدا حذوة محمياً من الامبراطور أيضاً . والأرجح أنه اعتمد في ترجمة كتبه على بعض عرب الأندلس العارفين باللغة العربية الفلسفية .

وقد ذكرنا في أثناء الكلام على تاريخ الفلسفة الرشيدية عند اليهود المترجمين الذين حماهم هذا الامبراطور لترجمة فلسفة ابن رشد . وقد استمر المترجمون بعد ذلك يستغلون تحت حماية هذا الامبراطور (١) حتى أنه ما انتصف القرن الثالث عشر حتى كانت جميع كتب ابن رشد المهمة قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية . أما كتبه الطبية فانها لم تنشر الا بعد كتبه الفلسفية .

ولما نفدت فلسفة العرب إلى أوروبا وانتشرت بين أيدي الناس في الكليات والمدارس والمكاتب والجمعيات وذلك قبل بلوغ فلسفة ابن رشد فيها أوج النفوذ والسلطان اشتغل الأكليروس الأوروبي بمقاومتها لأن أصولها مخالفة لقواعد الأديان الموجودة . وأول مقاومة حدثت في وجهها كانت في المجمع الأكليريكي الذي عقد في باريز في عام ١٢٠٩ فان هذا المجمع حكم على المشتغلين بها وهم أمرى

(١) اطلب سبب ذلك في رد الجامعة الثاني في الباب الثالث .

ودفید دی دنیان وتلامذتها وشجب « تعلیم ارسسطو الطبیعی وشروحه » وربما کان فی هذه الكلمة « الشروح » اشارۃ الى شرح ابن رشد لأن کلمة « الشارح » على الاطلاق لا تطلق على سواه . ومهمما يكن من هذا الأمر فان هذا المجمع انما کان غرضه ضرب آزسیطو الداخل الى بلادهم بواسطة العرب مترجما عن العرب ومشروحا من العرب .

وفي عام ١٢١٥ حرم الاکلیروس تعلیم ارسسطو أيضا خصوصا تلاخیص ابن سینا . وفي عام ١٢٣١ أصدر البابا غریغوریوس التاسع حرما بمنع درس فلسفة العرب .

وكان السبب الذى جعل الاکلیروس يقومون على فلسفة العرب نفس السبب الذى جعل المسلمين واليهود يقومون عليها قبل ذلك . فان هذه الفلسفة تجعل للعالم نواميس طبيعية ومن عقائدها ان العالم قديم أزلی غير مخلوق منذ بضعة آلاف من السنين فقط وان الخالق لا يصنع شيئا في الكون الا بسبب « لازم » . وكان رجال الدين يومئذ لم يتعودوا سماع هذه النغمة لأن العلم الطبیعی لم يكن قد رفع الغطاء عن النواميس الطبيعية . ولذلك فقد كانوا يومئذ معدورين في انكارها . وانما ذنبهم الوحيد الاضطهاد لا الانكار . او الرغبة في خنق الفكر لأنه يعتقد اعتقادا مخالفًا لمعتقدهم .

ولكن من حسن حظ أوربا انها لم تصر على هذا الخطأ الفاضح . فان اللاهوتيين فيها اضطروا بحكم الضرورة الى تغيير سياستهم في مقاومة الفلسفة مقاومة عمياء وصاروا يتخذون منها سلاحا لمحاربتها به . فقام غیلیوم دوفرن وحمل على فلسفة العرب خصوصا ابن سینا حملة شديدة فسماه المجدف القاذف ولكنه كان يقول عن ابن رشد انه فيلسوف رزين عاقل وانما سوء فهم تلامذته شوه تعليمه . وكان هذا الرجل (غیلیوم دوفرن) أول اللاهوتيين

الذين يجوز ان يقال فيهم انهم كانوا يعرفون فلسفة ابن رشد ومع ذلك فقد كان أشد أعداء هذه الفلسفة مع كثرة تناوله على صاحبها لأنه كان من أشد أعداء الفلسفة العربية .

وبعد غيليوم دوفرن قام اللاهوتى البير الكبير وكان من محبي ابن سينا وكان يعتبره أستاذًا له . وأما ابن رشد فإنه لم يكن يصيّر به وإذا اتفق وذكره في كتاباته فإنه لا يذكره إلا لتعنيفه على اجترائه على مخالفة الأستاذ الرئيس (ابن سينا) وقد رد البير الكبير على فلسفة العرب ردوداً كثيرة . وبعد البير الكبير قام القديس توما الذي هو أكبر الخصوم الذين وجدتهم فلسفة ابن رشد في طريقهما .

القديس توما

(وجه على فلسفة ابن رشد وصورته معه)

وقد قلنا ان القديس توما كان اكبر خصوم فلسفة ابن رشد فلم نرد بذلك انه كان اشدهم تطرفا وغلوا في الطعن على حكيم قرطبة بل تعنى انه كان اقواهم حجة وأقدرهم على نقد فلسفته . أما المتطرفون في الطعن على أبي الوليد فسيرد ذكرهم . ولقد كان القديس توما يعتبر ابن رشد حكيمًا من الحكماء الأجانب . قال رنان « وفي الامكان ان نقول ان القديس توما كان اكبر تلامذة ابن رشد فانه بصفته فيلسوفا مديون بكل شيء للشارح العربي (ابن رشد) . »

ومما استدل به رنان على ان القديس توما كان تلميذا لابن رشد (اي آخذا عنه) شرحه أرسطو على الطريقة التي شرحه بها ابن رشد ونقله من فلسفته أقوالا مطابقة لكتابات أبي الوليد .

وكان القديس توما أعظم فلاسفة اللاهوت في العصور المتوسطة بل هو أعظم حكيم قام في الكنيسة الغربية .

اما نقضه الفلسفة العربية والرشدية فلم يتكلف له عناء شديدا على ما يظهر لأن الهدم سهل . وقد صرف همه في هذا الرد إلى المسائل العليا المبنية عليها الفلسفة العربية . وهي أولاً أزليّة المادة وعدم المقدرة على وصف حقيقتها . ثانياً ارتباط المبادئ الأولى التي صدر العالم عنها بعضها ببعض . ثالثاً كون العقل الأول الذي صدر عن المبدأ الأول أي الخالق عزوجل واسطة بينه وبين

العالم الذى صدر عنه أى عن العقل . ووحدة هذا العقل . رابعاً انكار العناية الإلهية كما يتصورها العامة . خامساً استحالة الخلق أى الإيجاد من العدم بلا واسطة التولد والنمو .

ومما جدير بالذكر أن القديس توما لم يعتمد على الفلسفة اللاهوتية القديمة فى الرد على فلسفة ابن رشد بل أخذ من المبادئ الأرسطوطالية سلاحاً لمحاربة هذه الفلسفة . وأول شيء وضعه أن أرسطو أخطأ فى شيء ، والعرب الذين جاءوا بعده زادوا على فلسفته أشياء فازداد الخطأ بذلك . ولكن لباب فلسفة أرسطو صحيح . وقد قال القديس توما بصحتها لأنه استطاع أن يستخرج منها مسألة خلود النفس التى هي مسألة المسائل . وذلك انه أثبت من كتب أرسطو أن هذا المعلم كان يعتقد بأن النفس جوهر قائمه بذاته .

أما رد القديس توما على فلسفة ابن رشد فى خلق العالم فقد كان بمثابة تخلص لا يرده العقل . فإنه قال أن خلق العالم لم يكن عبارة عن حركة كما يقول ابن رشد وأرسطو وإن هذه الحركة تقتضى شيئاً تحركه بل كان عبارة عن صدور وفيضان . ولكن لا يجب أن نعتبر أن أرسطو وابن رشد قد خدشاً الإيمان بهذا القول فإنه قول صحيح بالنظر إلى الحالة الحاضرة . ذلك أنه لا يحدث الآن شيء جديد في العالم بدون حركة ومادة . ولكن في هذه الخلق كانت الحالة على غير ما هي عليه اليوم . أى أن وجود الشيء كان عبارة عن صدور وفيضان بلا احتياج إلى مادة يصنع منها . ولقد أخطأ أرسطو خطأ شديداً بقوله بازilia الزمان والحركة ولكن لم يكن يجوز لابن رشد أن يستنتج من هذا الخطأ القول باستحالة الخلق . أما في مسألة وحدة العقل فقد كان الحكم توما يتحمس أكثر من تحمسه في مسألة الخلق . فقد كان يقول أن القول بوحدة

العقل في الإنسانية خطأ عظيم لأنه يفضي إلى الاعتقاد بأن القديسين والابرار لا فرق بينهم وبين باقي الناس . ورغبة في نقض هذا الجانب الضعيف في فلسفة ابن رشد نقضاً تماماً رجع القديس توماً إلى حكماء المتقدمين من يونان وعرب فقال إن هذه المسألة لم يقل بها أحد لا أرسطو ولا اسكندر دفروز ياس شارحه اليوناني ولا ابن سينا ولا الفرازي ولا ثيوفراستوس ولا ثميسطيوس . فكان جميع هؤلاء الحكماء كانوا يعتبرون العقل قابلاً للانقسام في البشر . وتوصلاً لتأييد هذا القول أثبتت القديس توماً أن مبدأ الشخصية هو عبارة عن مادة موجودة خلافاً لقول ابن رشد أن الشخصية هي صورة لا غير .

وقد قال رنان : لا ريب أن القديس توماً مصيب في اثباته شخصية الإنسان وإنكار كونها صورة فإن العقل يقول « أنا » ويعرف أنه موجود مستقل . ولكن أرسطو لا يقول أن الشخصية هي عبارة عن صورة بل يقول أنها عبارة عن صورة وهيولي . ولو كان لكل إنسان عقل مخصوص لوجب أن يكون في الكون عدة أنواع من العقل وتحتم أن يخلق الله عقولاً في كل يوم إلى ما لا نهاية له . فالبسيط من ذلك كله أن يقال أن عقل الإنسان ينمو بنمو جسمه وشأنه في ذلك شأن باقي الأعضاء .

وقد رد القديس توماً على ابن رشد قوله في مسألة اتصال العقل الفاعل بالعقل المتفعل واتصال العقل المفارق بالانسان . فقال إننا لا نرى شيئاً ولا نفهم شيئاً بلا انعكاس صورته عن ذهننا . ولذلك يستحيل على المادة ادراك العقل المفارق لها . ولكن أحد تلامذة القديس توماً وهو بيير دوفرن لم يتبع معمله فايد بناء على تعليم القديس دنيس الاربوا باجيشه أن العقل الانساني يمكنه أن يرى الخالق . ورأيه في ذلك موافق لرأى ابن رشد .

وما من أحد يجهل انه من السهل على الخصم ان ينقض حجج خصميه بعد وفاته . ولذلك سهل على القديس توما ان ينقض فلسفة ابن رشد ويظهر ما فيها من المخالفة لفلسفة ارسطو . فأجله معاصره اعظم اجلال . وبعد وفاته صوروه في عدة صور تدل على انتصاره على جميع فلاسفة المقدمين . منها صورة في كنيسة القديسة كاترين في بيزه (١) موضوعة بجانب المنبر الذى يقال ان ذلك المعلم العظيم قد علم الناس منه . وهذه الصورة هي من تصوير فرنسيسكو ترينى أحد مشاهير المصورين في القرن الرابع عشر وقد صورها في سنة ١٣٤٠ على الارجح . وهي تمثل في اعلامها العزة الالهية تحيط بها الملائكة ومنها يصدر النور الى موسى والانجيليين الأربع والرسول بولس وجميعهم واقفون في السحاب . وتحت السحاب صورة القديس توما تتعكس على وجهه تلك الأنوار فضلا عن ثلاثة اشعة خصوصية صادرة اليه من العزة الالهية نفسها . وفي جانبي الصورة على موازاة كتف الحكيم توما أى في مكان ادنى من مكانه قليلا شخصان يمثلان ارسطو وأفلاطون وفي يد كل واحد منهم كتاب من كتبهما . ومن كل كتاب من هذين الكتابين يصعد خيط من النور نحو رأس القديس توما ويمتزجان بالنور الالهي النازل من فوق . أما القديس توما فهو جالس في الصورة في كرسيه وفي يده الكتاب المقدس مفتوحا عند هذه العبارة :

« ان فمی يحدث بالحق وشفقتهى »

« تبغضسان الفسالل »

و حول كرسى القديس توما تحت قدميه أى على موازاتهما علماء الكنيسة الذين سبقوه واسعة النور منتشرة عليهم من مؤلفاته العديدة

(١) هي احدى مدن ايطاليا الجميلة المشهورة بثارها الفنية .

الموضوعة على ركبتيه . ومن هذه الاشعة شعاع يصيب شخصا ساقطا على الأرض في جانب الرسم مع كثيرين غيره من الفلاسفة المخالفين . وهذا الشخص هو شخص ابن رشد دلالة على انتصار توما عليه .

أما هذه الصور فهي تدعى « مجادلات القديس توما »

وقد صور القديس توما عدة صور بهذه المعنى للدلالة على انه نقض فلسفة ابن رشد وقام مكانها فلسفة ارسطو الحقيقة . ولعل الآباء الدومينيكين معنورون في هذا التصوير الذي كانوا يغرون به مشاهير مصورى تلك القرون لرغبتهم في تأييد حجتهم . ذلك انهم كانوا يزورون أحياء فلسفة ارسطو كما يفهمونها هم لا كما فهمها العرب وكان فلاسفة العرب بمثابة عترة في سبيلهم . ولذلك وجدوا أنفسهم في حاجة إلى اسقاط سلطة العرب لإقامة سلطتهم . ومع ذلك فهم لا يلامون على انهم حملوا تلك الحملة على الفلسفة العربية لأنهم كانوا يحسبون أنهم يحسنون صنعا في تأييد آرائهم ، وإنما اللوم يقع عليهم لعدم احترامهم حكيمها عظيمها كابن رشد كان يحترمه رصيفه وتلميذه القديس توما نفسه . ولو كان هذا القديس في قيد الحياة حينما صوروه تلك الصور لأنكر عليهم ولا شك ذلك التصوير لأن الرجل الكبير يحترم دائما الرجل الكبير .

ولما توفي القديس توما كانت الفلسفة اللاهوتية في غاية القوة ولكن المبادئ العربية كانت تتقدم أيضا . فقام بعده ريمون مارتيني وأعتمد في مقاومة انصار المبادئ العربية على الامام الغزالى . وكان يقول انه من الأفضل الرد على الفلسفة بضم فيلسوف . كانه كان يعتبر الغزالى من انصار الفلسفة لا من خصومها . ثم قام بعده جيل دى ليسين وبرنار دى تربليا وهرقه نديليك ودافعوا عن مذهب القديس توما أيضا . وبعدهم قام دنت الشاعر الايطالى المشهور

وضرب أيضا ابن رشيد في هذه الحرب الفلسفية ولكن ضرباته كانت خفيفة . ولما كتب كتابه المشهور « الجحيم » لم يضع فيه ابن رشد في أماكن الكفرة والملحدين بل وضعه في مكان خصوصي احتراما لحكمته . وبعد ذلك قام جيل دى روم مقاومة فلسفة العرب خصوصا فلسفة ابن رشد . فبلغ في ذلك شيئا من الشهرة التي بلغها القديس توما والبر الكبير . ثم خلفه تلميذه جيرار دى سيسين في هذه المقاومة .

ولكن كل ما تقدم من المقاومة لمبادىء ابن رشد ليس بالشيء الذي يستحق الذكر بالقياس على مقاومة ريمون لول لها . فان هذا الرجل الطائش صرف عمره خصوصا من سنة ١٣١٠ إلى سنة ١٣١٢ في الجولان بين باريز وفيينا ومونبليه وجنو ونابولي وبizin محظيا الناس على العرب وفلسفتهم ومبادئهم . وما اجتمع مجمع فيينا في سنة ١٣١١ رفع الى البابا أكليمنطس الخامس عريضة يطلب فيها ثلاثة امور . الأول انشاء جمعية عسكرية كبيرة للسعى في اسقاط الاسلام . والثانى انشاء كليات لدرس اللغة العربية . والثالث حرم المسيحيين الذين كانوا ينصررون مبادىء ابن رشد وتحريم التعليم في كتبه في المدارس الاوروبية . ولكن المجمع لم يهتم بهذه العريضة ولا ببحث فيها .

الرهبان الفرنسيسكان

(نصراء فلسفة ابن رشد ضد مذهب القديس توما)

فمما تقدم يتضح انه كان يومئذ في أوروبا علماء أشداء ينصرفون فلسفة العرب ومبادئ ابن رشد . لأنه من الثابت ان المنازرات والمحادلات لا تكون عنيفة شديدة الا اذا كانت قوة الجدال في الجانبيين . وكيف يقوم عالم كالقديس توما وتكون له تلك الأهمية الكبيرى او يقوم مثل ديمون لول ويطلب حرم مبادىء العرب والمستغلين بها لو لم يكن هناك قوم اقوياء منصبون على نصرة هذه المبادىء بقوة تعادل قوة الذين كانوا يحاربونها .

وقد اثبت رنان ان هؤلاء النصراء لمبادىء العرب كانوا من رهبان الفرنسيسكان ومن كلية باريز الكبرى .

ذلك ان رهبنة الفرنسيسكان انما هي في الأصل عبارة عن مسيحية جديدة في المسيحية . فان أهلها يعتبرون فرنسوی داسیز مؤسسها العظيم بمثابة مسيح ثان جاء الى الأرض لتجديده الديانة المسيحية واصلاحها . ولذلك لم يكونوا يعيشون كثيرا بسلطة البابا ولا يعتبرون شيئا غير المبادىء المسيحية التي نشأوا عليها . فنشأت عن ذلك بينهم وبين رهبنة الدومينيكين نزاع شديد في المسائل الدينية وذهب فيها منهم كثيرون ضحية النار والتعصب . وقد نبغ منهم كثيرون من الرجال الواسع الصدر المتساهلين الجريئين في القول والفعل مثل الاخ الياس وحنا دوليف ودون سكوت واوکام ومارسل دي بادو وكلهم كانوا مقاومين لسلطة رومه : وكانوا يعتبرون مقاومتهم لها ولتعاليم القديس توما اللاهوتية والفلسفية التي كادت

تكون يومئذ تعاليم الكنيسة الغربية كلها بمثابة بدء تحرير الفكر والانطلاق من الاسر . فكانوا بحكم الفرودة أعواانا للمبادىء العربية .

وأول علماء السكولاستيك (الفلسفة اللاهوتية) الذين قبلوا هذه المبادىء ونشروا روحها بين الناس كان اسكندر دي زعيم المذهب الفرنسيسكاني . ثم خلفه جان دي لاروشل فحذا حذوه فى قبول الفلسفة العربية وتعليمها وقد اعتمد على ابن سينا فى كل ما كتبه فى علم النفس والأخلاق . وما هو مشهور ان جميع المبادىء التى تقرر نبذهما فى باريز فى عام ١٢٧٧ انما كانت للآباء الفرنسيسكان وتلامذتهم وهى مأخوذة عن ابن سينا وابن رشد . وفي هذه السنة نفسها كان رئيس اساقفة كنتر برى روبر دى كيلواردى الدومينيكي يطعن فى مجمع عقد فى مدينة اكسفور التى كانت مصدر التعاليم الفرنسية بمبادئ شبيهة بالمبادئ العربية طعن فيها فى باريز . فغير بعيد ان يكون الفلاسفة الذين حاربهم غيليوم دوفرن والبر الكبير والقديس توما من الفرنسيسكانيين .

وبناء على ذلك تكون الكنيسة يومئذ قد انقسمت قسمين . فقسم قبل المبادىء والفلسفة العربية وصار يدعو الناس إليها من بعض الوجوه وقسم انكرها وصار يحدو الناس منها .

وما يثبت ان الفرنسيسكان كانوا فى مقدمة أولئك المحامين ما كان فى كتابات بعض علمائهم من الاحترام لابن رشد وإن كان بعض منهم أيضا قد ردوا عليه ردا شديدا . فمن ذلك ما كتبه أحدهم وهو روجيه باكون اذ قال « ان ابن سينا هو أول من أوضح فلسفة ارسسطو ولكن الذين جاءوا بعده أوسعوه ردا وتخطئة . منهم ابن رشد الذى كان أعظمهم بعده فإنه خالفه فى عدة أمور . وقد انكر مشاهير العلماء الذين تقدمونا فلسفة ابن رشد وأهملوها ولكن

الحكماء اليوم صاروا يجلونها بالاجماع وان كانوا يعترضون على بعض مبادئها » وقال في موضع آخر « بعد ابن سينا قام ابن رشد وهو رجل قوى الحجة أصيل الرأى فهذب تعاليم الذين تقدموه وان كانت تعاليمه نفسها محتاجة الى التهذيب والتمكين في بعض الموضع » وكان روجه باكون هذا يحجب من عدم ترك الخصوم الفلسفة الأوروبية القديمة للاقبال على هذه الفلسفة العربية الجديدة . ذلك لأنه كان على ما يظهر يجهل السم الكامن للدين فيها .

وقد ظهر هذا السم في باريز بعد ذلك ظهورا واضحا . فان مدرسة السوريون فيها كانت مدرسة لاهوتية تعلم تعليم القدس توما . ولكن كلية باريز كانت على خلاف ذلك . فان كثيرين من أساتذة الفنون فيها كانوا من أنصار مذهب ابن رشد . وقد وجد في هذا العصر من آثار هذه الكلية تسعة دفاتر محتوية على تعاليم هذا الفيلسوف كانت تدرس في القرن الثالث عشر والرابع عشر . وببعضها دلت حالته على انه كان يستعمل في الدرس كل يوم . فاصطاحت يومئذ بين علماء الفلسفة العربية في باريز وعلماء اللاهوت فيها نار خلاف حامية كانت أشد من النار التي اصطاحت منذ ثلاثة أعوام في باريز بشأن مسألة دريفوس والسلطة العسكرية . أما الدومينيكيون فانهم كانوا مع علماء اللاهوت وقد استصدروا من البابا اسكندر الرابع في مدة ست أو سبع سنوات . أمر بحرمان فلسفة الغرب والمستغلين بها . ولكن لم يكن غرضهم من ذلك دينيا فقط بل كان في ذلك للسياسة والحسد اليد الطولى . وانما كان غرضهم ان يكونوا أصحاب النهي والأمر وحدهم في جميع أجزاء الكنيسة الغربية . وقد جاء في شعر بعضهم . ان هذه الحرب كانت بين أهل دومينيك . والذين يقرأون « اللوجيك » اي المنطق . فهى اذا حرب سياسية .

والىك بعض المبادىء التى قرر مجتمع باريز اللاهوتى فى سنة ١٢٦٩ حرم المعتقد بها يومئذ وهى كلها مأخوذة من فلسفة ابن رشد كما ترى :

« ان المجتمع يحرم كل من يعتقد ان العقل الانساني واحد »
« فى كل الناس - وان العالم ازلى - وانه لم يوجد قط »
« انسان اول ولد البشر منه - وان النفس التي هي »
« صورة للانسان تفني بفناء الجسد - وان الله لا يعلم »
« الجزيئات التي تحدث في العالم - وان العناية الإلهية »
« لا تؤثر في افعال الانسان ولا تديرها - وان الله »
« لا يقدر ان يجعل الشيء القابل للموت والفناء (أى) »
« الانسان وما سواه) خالدا باقيا » .

ولكن مع كون هذه الحرب سياسية فان الدين تأثر منها تأثراً بليناً . وتزعزعت دعامة الايمان في صدور الناس . فحدث يومئذ ما كان حدث في الأندلس لو سمع الاندلسيون لفلسفة ابن رشد وقبلوها . ولكننا نرجع ان ابن رشد كان قادرا في حياته على صرف هذه الروبيعة عن نفوس ابناء وطنه لو قبلوها بواسطة التأويل الذي لجأ اليه . والتأويل على ما هو معلوم باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم . ولكن ماذا يفيد التأويل اذا كان غرض هذه الفلسفة المساواة بين الناس وتعليمهم ان جميع الاديان حق وهي متشابهة . ما الفائدة من الدين اذا كان كل مؤمن يجب عليه ان يعتقد بموجب هذه الفلسفة ان دينه ودين غيره على حد سواء . اليست التعزية الكبرى والله العظمى في الدين ان يعتقد المؤمن ان الحقيقة في يده وحده وان الله الله قومه لا الله أحد غيرهم . فوداعا اذا أيتها الآمال

الحلوة التي كنت أحسبك مختصة بي دون سواي . وداعا يا فردوسا
سماويا ما كنت أظن دخولك ممكنا لمن يعتقد اعتقادا يهين اعتقادى
ويجرحه . وقبحا لهذه المساواة التي تحرمنى أعظم اللذات .

والاسفاه . هكذا يقول المؤمن الضعيف الذى يقرأ الفلسفة .
وهو يقول ذلك ولا يعلم ان قوله هذا اعظام اهانة للأخاء البشري
والانسانية .

انتصار الفلسفة الرشدية

(وبلغها في كلية يادق أوج العظمة)

فبناء على ما تقدم صار ابن رشد عبارة عن راية تحارب حولها شعوب وأمم مختلفة في إيطاليا وفرنسا وإسبانيا . وكان للفيلسوف العربي الجليل سمعتان . الأولى سمعة الفضل والعلم والزاهدة وهي عند أساتذة المدارس الذين كانوا يرثون كسر النير القديم . والثانية سمعة الكفر وبغض الدين وهي عنه العامة والبسطاء والجهلاء . ولم يأت القرن الرابع عشر حتى صارت سلطة ابن رشد في أوروبا فوق كل سلطة وتقدم على ابن سينا بعد أن كان محسوبا في القرن الثالث عشر دونه . ولما أراد الملك لويس العادي عشر ملك فرنسا اصلاح التعليم الفلسفى في سنة ١٤٧٣ طلب من أساتذة المدارس « تعليم فلسفة أرسطو وشرح ابن رشد عليها لأنه ثبت أن هذا الشرح صحيح مفيده » .

ولقد كان أنصار المبادئ الرشدية في القرن الثالث عشر غير معروفين ولذلك يتذرع تسمية أحد منهم . وإنما عرف وجودهم من جهة الذين كانوا يطعنون في المبادئ العربية كرايمون أول وغيره كما تقدم . (أما في القرن الرابع عشر وما بعده فقد تألف حزب عظيم لابن رشد وكان هذا الحزب يدرس مبادئه جهرا . وبذلك انتصرت هذه المبادئ انتصارا عظيما) .

وان قيل ما سبب هذا الانتصار ولماذا لم تخنق بزور الفلسفة في تربة أوروبا . فالجواب عن ذلك ينحصر في أربعة

امور . الأول أن جميع اللاهوتيين وال فلاسفة كانوا مقررين لأرسطو ومعترفين بفلسفته ولذلك كان الخلاف على تفسيرها لا على حقيقتها . والثاني ان النسل الهندي الأوروبي الذى تألفت منه أمم أوروبا نسل ذو مزية على باقى الشعور من حيث حب الفلسفة والعلم كما ان الساميين او الشرقيين كانوا ممتازين بخروج الحرية والدين منهم . ولذلك نبغ فى الأوروبيين رجال أصحاب جرأة على القول والعمل . والثالث قيام امبراطور كبير كفردرريك الثانى الذى حارب الدين ورجاله فى أوروبا محاربة شديدة ونصر الفلسفة عليهم بالرغم عنهم كما سيرد التفصيل . والرابع ان الدين المسيحى بمجاورة له للدين الاسلامى والدين اليهودى فى الغرب صار أكثر تساهلا مما كان من قبل بدلًا من أن يزداد تعصبا . ومما زاد هذا التساهل الحملات الصليبية على الشرق ومصادفة المسيحيين الأوروبيين سلطانا مسلما كصلاح الدين الأيوبي فى غاية النزاهة والعدل والصدق . فلا ريب انه كان لهذا السلطان العظيم من التأثير على نصارى الغرب بواسطه أخلاقه وصفاته ما لا يحده ألف كتاب فى الفلسفة والحكمة . ذلك انه كان كتابا فى الحكمة حيا ناطقا لا يحتاج الى تفسير او تأويل .

وكان بذلك انتصار فلسفة ابن رشد فى كلية بادو المشهورة فى ايطاليا . وكانت الحركة الأوروبية والفلسفية فى بولونيا وفرازى والبنديقية تابعة لهذه الكلية . وقد بدأت فلسفة ابن رشد فيها بتعليم كتبه الطبية ثم تلتها كتبه الفلسفية . وأول مؤسى تعاليم ابن رشد فيها بطرس دابانو الذى أحرق ديوان التفتیش عظامه بعد موته عقابا له .

ولما انتشرت مبادئ العرب فى بادو والبنديقية شاعت على الخصوص بين الطبقات العليا . فصار أهلها يفتخرون بأنهم من انصار فلسفة ابن رشد . فكان هذه الفلسفة أصبحت « موضة »

يتزيا بها كل من يطلب استقلال الفكر . ولكنه من المعلوم أن استقلال الفكر الذي لا يضر ولا يؤذى أحداً ولا يبدأ شيء واستقلال الفكر الذي هو عبارة عن خشونة وغلاظة شيء آخر . ولذلك نشأ تحت راية فلسفة العرب في ذلك الزمن البعيد جيل جديد كان يزدري الأديان ويدعى العصمة ولا يقابل آراء غيره إلا بكل وقاحة وخشونة . فقام يومئذ بيترارك المشهور الذي كان من أشد أعداء فلسفة العرب مقاومة تلك الأفكار الجديدة .

وبتراك هذا هو أول فلسفه الفلسفه الحديثه وان كان من فلاسفه الفلسفه القديمه . ذلك أنه أول رجل دعى الناس الى الرجوع لعلوم اليونان والرومان القديمه . وكان شديد الكراهة لعلوم العرب وعلى الخصوص ابن رشد . وله في ذلك أقوال تدل على حمق واخلاص معاً . فإنه كان يقول لصديقه جان دوندي « أرجوك ان لا تخاطبني في شأن العرب فانتي أكره هذا الجنس . وانتي لا أجهل قدر أطباء اليونان أما أطباء العرب فلا قدر لهم عندي . وأما شعراوهم فقد عرفتهم ولا شيء أشد حدة ومصرة وركاكة من شعرهم (بخ بخ بخ ٩٩) ولقد سمعت بعض أطبائنا يتنى عليهم ويقول على مسمع من رفاقه الذين كانوا يوافقونه انه لو وجد طبيباً في هذا العصر مساوياً لا يوقر ابداً لما سمع له أن يكتب في فن الطب بعد ما كتبه العرب فيه . فما هذا القول . كيف كان شيئاً يحثرون خطيباً بعد ذيموسينوس . وفرجييل شاعراً بعد هوميروس . وتبيت ليف وسالوستوس مؤرخين بعد هيرودوتس وتوسيديوس . ولا يجوز أن يكون أحد بعد العرب شيئاً مذكوراً . فقل لي كيف يجوز أننا نحن معاشر الإيطاليين نساوى اليونان في أشياء ونفوقهم في أشياء وتسبق كل الأمم إلا العرب . فهل قضى على قريحة ايطاليا بالخmod والانطفاء . أم ذلك القول جنون وهو سوء . وفي كتب بتراك كثير من هذه الأقوال التي تدل على كراحته للمبادئ العربية . منها أن أحد أهالي البندقية المنتصرين لفلسفه

ابن رشد زاره في ذات يوم في مكتبه فيها . وبينما هما في الحديث استشهاد بترارك بكلام للرسول بولس . فابتدره الزائر الرشدي بقوله دع كلام هذا المعلم لك أما أنا فمعلم يكفيني (يعنى ابن رشد) فحاول بترارك الدفاع عن الرسول فأجاب الزائر الرشدي ضاحكا : أبق أنت مسيحيًا صادقا كما أنت أما أنا فانت لا اعتقاد بشيء من كل تلك الخرافات . وما بولس واسطينوس اللذان تذكرهما باللذين يستحقان الذكر فان ابن رشد أعظم منهما بكثير . وياليتك تستطيع مطالعة فلسفته — فعند هذا الكلام نهض بترارك بغضب فقبض على رداء زائره وطرده من داره .

وبعد بترارك قام في كلية بادو جان دي جانسون وكان من أعظم أنصار فلسفة ابن رشد حتى دعي « سلطان الفلسفة وأمير الفلاسفة » ثم قام بعده بولس البندقى وكان من السالكين شبيله . وهكذا لم ينتصف القرن الخامس عشر حتى صار ابن رشد ضاحب السلطان المطلق في كلية بادو والمعلم الأكبر الذي لا يعارض . ولو شئنا ذكر جميع الأساتذة والعلماء الذين شرحوا فلسفة فيلسوفنا في كلية بادو بولونيا في خلال القرن الخامس عشر لكتبنا بذلك صفحات كثيرة يضيق دونها هذا الكتاب وقد كان المعارضون لهذه الفلسفة في هذا الزمن ضعفاء الأصوات لأنها كانت في أوج العظمة والسلطان .

ولكن هذه العظمة لم تدم وقتا طويلا . فان ايطاليا في آخر القرن الخامس عشر اهتمت اهتماما شديدا بمسألة خلود النفس . فقام يومئذ بومبونا المشهور وأحدث خرقا في تعليم ابن رشد . ذلك ان انصار الفلسفة الرشدية كانوا يقولون ان النفس بعد الموت تعود الى الله وتغنى فيه أي تفقد شخصيتها . أما بومبونا الذي تقدم ذكره فإنه أثبت من كتب اسكندر دفرويز ياس الفيلسوف اليوناني الذي شرح أرسطو قبل ابن رشد والذي كان ابن رشد يعتمد أحيانا عليه — ان الانسان يفتى بعد الموت وانه لا خلود غير الخلود الانساني

النوعى الذى على الأرض . فانقسم يومئذ المشتغلون بـ «المبادىء» قسمين
قسم يعتمد على ابن رشد فى اثبات الشخصية للإنسان وقسم يعتمد
على اسكندر دفروديزنياس . وعهد البابا لاؤن العاشر إلى العالم نيفوس
بالرzd على بومبونا ، وكان نيفوس من أنصار مذهب ابن رشد . وفي
ذلك منتهى العجب لأن مبادىء ابن رشد صارت يومئذ بمثابة
النصرة للكنيسة على العدو الجديد الذى كان ينكر جميع أصول
الدين بعد أن كانت عدوة للكنيسة . وهكذا تكون المبادىء فى كل
زمان ومكان فانها تختلف باختلاف العقول التى تتصرف بها والأحوال
التي تنشأ فيها .

وكان الناس يومئذ يميلون كل الميل إلى هذه المباحثات .
فكانوا يحرضون نيفوس للرد على بومبونا ويطعنون فى بومبونا مع
انهم يؤيدهونه فى السر ويحتونه على الرد على خصميه . وكان لم بومبونا
خصم آخر وهو اشيلينى أحد زعماء مذهب ابن رشد . ومن المشهور
فى كلية بادو حتى اليوم ان أعظم ما حدث فيها هو الجدال الشديد
بين بومبونا واشيلينى . وكان اشيلينى يتغلب على خصميه فى الظاهر
 الا ان الجمهور كان يهرب الى سماع دروس بومبونا ويفضلاها على
 دروسه . ولعل ذلك كان من قبيل الرغبة فى سماع الجديد الغير
 المألوف . وكان بومبونا يقول ان فلسفة ابن رشد خالية من الأهمية
 ولا معنى لها وهو يشك فى أن مؤلفها كان يفهمها .

وكان حزب بومبونا يدعى (حزب الاسكندرin) وحزن
 الفلسفة العربية يدعى (حزب الرشديين) ولم يأت أول القرن
 السادس عشر حتى صارت تلك المبادىء مبادىء ايطاليا كلها .
 فرغبة فى ايقاف ايطاليا عن نزول هذا الأحدور الى النهاية انعقد
 مجمع لاتران وقرر حرم كل من يقول بأن النفس غير خالدة وبأنها
 واحدة فى جميع الناس ومحاكمة كل الذين ينتشرون هذه المبادىء .
 وكان ذلك فى عام ١٥١٢ . وقد روى المؤرخون ان بعض الحاضرين
 فى المجمع أنفسهم قد تكلم مدافعا عن تلك المبادىء .

الفلسفة اليونانية

(وحلولها محل الفلسفة العربية)

وقد اتخذت كلية بادو في مدة القرن السادس عشر مبادئه نيفوس الرشدية شعارا لها لأنها كان يمكن تطبيقها على الدين . وأصبحت الكنيسة منذ ذلك العهد تستحسن فلسفة أرسطو أشد استحسان حتى ان الكردinal بالافيسيينى كان يقول انه لو لم يقم أرسطو في العالم لفقدت الكنيسة بعض براهينها . وكانوا يومئذ مجمعين على ان ابن رشد أفضل شراح أرسطو . ولذلك بلغت مبادئ ابن رشد في ذلك الزمان منتهى النفوذ والانتشار واضطروا إلى مراجعة كتبه واعادة ترجمتها وطبعها اجابة للمذين كانوا يتطلبونها من كل صوب .

فأين كانت يومئذ عينا فيلسوف قرطبة ليرى ما صار له في ذلك الزمان من السلطان على تلامذته الأوروبيين ؟ أين كان حساده الذين كفروه ليروا كيف كان رجال الدين يجذرون في أوروبا تيار الفلسفة ولا يقفون في وجهه لثلا يجرفهم ؟ هل كانوا ينظرون ذلك من أعلى السماء في ذلك الزمان ؟ وإذا كان الخليفة يعقوب المنصور ينظر وهو في جملتهم فماذا عساه يقول بعد أن يرى بعينيه التبعية الهائلة التي وقعت عليه بمجراته المحسنة والوشاة في خنق العلم والفلسفة في أرض الأندلس . الا يشعر حينئذ بزيادة ثقل تاج الخلافة على رأسه اذا كان يقع له هذا التاج هناك ؟ الا يقطع الفضاء السماوي شرقا وغربا وشمالا وجنوبا للتفتيش عن روح أبي الوليد

طلب الصفح والعفو منها . لا ريب ان آبا الوليد قد انتصر في أوروبا بعد موته انتصارا لائقا بحكيم قرطبة وأعظم فلاسفة الاسلام . ولكن كل شيء يفنى ويتغير في هذه الحياة ولا يدوم الا وجه الله ذي الجلال . فان سلطانا فلسفيا كهذا السلطان لا يمكن أن يدوم وقتا طويلا وهكذا جرى لابن رشد . ولبيان ذلك نقول :

كان الأساتذة في أوروبا يدرسون فلسفة أرسطو من قبل بمبرج تلخيص ابن رشد وابن سينا . فلما قدم العهد بهذه التلخيص صار الأساتذة يضعون شروحا عليها من عندهم ويكتلونها على الطلبة . فصارت فلسفة أرسطو تصل إلى الطلبة بعد مرورها في التلخيص الرشدي والتلخيص اللاتينية . فكانت تخسر شيئا كثيرا من صفتها الأسطوطاليسية . ولذلك كان لابد من الرجوع إلى النص اليوناني الحقيقي عاجلا أو آجلا .

ومن جهة أخرى فقد تقدم انصار الفلسفة في أوروبا انشقوا حزبين . فحزب مع ابن رشد العربي . وحزب مع اسكندر اليوناني . وذلك مما اوجب أيضا الرجوع إلى النصوص اليونانية .

وفضلا عن ذلك فان علماء ايطاليا كانوا ميالين إلى آداب ذلك التمدن اليوناني القديم الذي كان بمثابة شمس أضاءت حينا ثم خامت . فأخذوا يعودون إليها .

فنشأ عن ذلك حزب جديد يشتغل بآداب اليونان وعلومهم دون أن يعتمد في ذلك على شيء غير النصوص اليونانية نفسها . وكانوا يسمونهم الحزب الجديد . أما الحزب القديم فهو حزب فلسفة العرب ومبادئ ابن رشد . فبعد ان كان الخلاف بين « رشديين واسكندريين » على التخصيص أصبح الخلاف بين « رشديين ويونانيين » على الاطلاق .

وفي ٤ اפרيل من عام ١٤٩٧ صعد الاستاذ نقولا ليونيكيوس

توموس فى متبر التعليم فى كلية بادو وأخذ يلقى فيها لأول مرة
فلسفة أرسطو باللغة اليونانية . فنظم يومئذ فى ذلك بعض الشعراء
أبياتا يقرظ بها هذا الأستاذ دلالة على أهمية هذه الحادثة . ومن
ذلك العين أخذت النهضة اليونانية فى ايطاليا بالنمو . فكما ان
بادو والبنديقية وشمال ايطاليا عادت كلها الى نص أرسطو الأصلى
عادت فلورنسا الى نص أفلاطون الأصلى أيضا . فأصبحت البنديقية
وقلورنسة فى ذلك بمثابة قطبى الفلسفة . فان الأولى كانت عقلاء
يمثل التحقيق فى البحث والثانى كانت قلبًا يمثل رقة الفلسفة
وروحانيتها .

فاصطلت يومئذ نار الجدال بين « الرشدين » و « اليونانيين »
فنشأ عن ذلك اختلاط غريب فى فلسفة العرب واليونان والأوروبيين .
ولما قام المذهب البروتستننتى فى أوروبا انضم اليه كثيرون من
 أصحاب العقول المعتدلة الذين كانوا يخافون عاقبة التهور فى مبادئه
ابن رشد المادية وباتوا يحاربون هذه المبادئ . فكان الاصلاح
البروتستننتى كان وسطاً بينها وبين المبادئ اللاهوتية القديمة .
ومئذ ذلك العين ازداد فوز « اليونانيين » فلم تأت سنة ١٦٣١ وهى
السنة التى توفى فيها قيسر كريموينى حتى زالت فلسفة ابن رشد
من طريق الفلسفة الأوروبية الحديثة ودخلت فى حيز التاريخ
القديم . وكان كريموينى هذا آخر زعيم لفلسفة ابن رشد فى
فى كلية بادو .

الفلسفة الحدّيثة

(وحلولها محل الفلسفة اليونانية)

وسبب زوال فلسفة ابن رشد والفلسفة اليونانية من طريق الفلسفة الحدّيثة يومئذ دخول هذه الفلسفة في طريق جديدة . فان فلسفة ابن رشد تحملت هجمات أنصار أفلاطون واللاهوتيين ومجمعى لاتران وترانته واضطهاد ديوان التفتیش وردد الجميع على أعقابهم خاسرين ولكنها لم تستطع التغلب على الفلسفة الحدّيثة الجديدة المبنية على التجربة والامتحان والمشاهدة . وقد كان من ابطال هذه الفلسفة ودعاتها المؤسسين ليوناردى فنسى وبرونو وساربى واكونتريو وغاليليه المشهور الذى غير وجه الأرض باكتشافه دوران الأرض وديكارت ولوك ولبنز ونيوتون وفرنسيس باكون .

وفرنسيس باكون هذا هو أول من بدأ بهدم الفلسفة اللاهوتية القديمة (السكولاستيك) لاقامة صرح العلم الوضعي الجديد المبني على المشاهدة والتجربة والامتحان . وقد كان من البديهي قيام قاعدة بهذه القاعدة بعد الاختلاط الغريب الذى كان فى الفلسفة الأوروبية قبله . فان علماء السكولاستيك كانوا فوضى بعضهم يعتمد على ارسطو العربى وبعضهم على ارسطو اليونانى والاختلاف فى التفسير والتأويل قائم بينهم على ساق وقدم . وكان مناظروهم من علماء الطبيعة فى نضال ونزاع معهم ولكنهم كانوا محتاجين الى بوق جهورى الصوت يترجم عما فى نقوسهم ويقطعى صوته أصوات تخصهم . فكان فرنسيس، باكون هذا البوق . بل كان الريح

العاتية التي كنست الفلسفة القديمة كنسا وذهبت بتعاليمها الجدلية
وتصوراتها الخيالية .

واليك تاريخ هذه الحركة الفلسفية التي انتهت بالقضاء على
الفلسفة القديمة .

كانت الفلسفة الأوروبية مبنية من قبل على الفلسفة اليونانية
التي وضعها أرسطو ونقلها إلى أوروبا ابن رشد وفلاسفة العرب .
وكان يكفي أن يقال « قال أرسطو » لينحسم كل جدال . فكانت
العقل خاملة لا تنصرف بشيء ولا تجترئ، ان تحدث شيئاً حذراً
من الخروج عن القواعد المقررة . وكان رأس هذه القواعد « القياس »
وهو المعروف « باله أرسطو » أو ميزانه لأن الحقائق لا تدرك بدونه .
مثال ذلك : اذا أخذت النار ووضعت فيما ماء فان الماء يتبعثر .
فكسر هذه التجربة عدة مرات فإذا تبعثر الماء في كل مرة وجب ان
تجزم بأن التبعثر ناموس من نواميس الطبيعة . ثم انك تقيس اللبن
على الماء فتقول : بما ان اللبن سائل كما الماء فهو يتبعثر أيضاً مثله .
وببناء عليه تكون قد عرفت طبيعة اللبن من قياسه على الماء . هذا
هو القياس .

فلما جاء باكون ورأى ذلك الخمول الفلسفى رام اصلاحه .
فكتب في ذلك عدة كتب منها كتابه « القياس الجديد » و « الاصلاح
العظيم » وهو أهم كتبه ولم يصدر منه سوى جزئين في عام ١٥٩٧-
واليك خلاصة الآراء الفلسفية التي نشرها في كتبه .

رأيه في التمدن اليوناني وفلسفته - يحمل باكون في كتبه
على الفلسفة السكولاستيك اليونانية حملات شديدة . ومن
اعتراضاته ان كل ما يدرسونه اليوم (أي في أيام باكون) يدرسونه
بناء على أقوال اليونان ولا سيما أرسطو مع ان اليونان لم يعرفوا
شيئاً من نواميس الطبيعة ولم يقرأوا شيئاً في كتابها السامي .

فكيف يريد الفلسفه تقيد العقل البشري بمعرف اليونان اذا كان هؤلاء لم يدرسوا الطبيعة نفسها . وفضلا عن ذلك فان اليونان امة قديمة وقد كان البشر في عصرهم في دور الطفولية ونحن الآن في دور الشيخوخة . فلمن نسمع ؟ ومن نتعلم ؟ من الأطفال أم من الشيوخ ؟ فالواجب علينا اذا ان نطلق العقول من قيود الفلسفه اليونان وترك كل واحد منها يمتحن الأمور بنفسه ويشاهد توانيس الطبيعة بعينيه ويزن أحکامها بعقله . ومع ذلك فان الفلسفه اليونانية لم تشعر شيئا الى الان ولم تحصل بواسطتها على فوائد ومنافع عملية . وكل ما استفدناه منها انها تعلمنا طرقا سفسطائية في الجدل تجعلنا لا نطلب الحقيقة في مباحثنا ولكن حب الفوز والغلبة . فيجب تغيير هذه القاعدة التي جعلها العلم دعمته ووضع دعامة عملية جديدة له ليشعر ثمارا عملية .

ولكن قبل هدم القاعدة القديمة يجب انشاء « ترتيب » جديد للعلم أصولا وفروعها لوضع أصول كل فرع منه على الترتيب . وبناء على ذلك وضع باكون « الترتيب » المناسب اليه وعليه يعتمد العلماء .

الترتيب المشهور بترتيب باكون - قسم باكون توى نفس الانسان في هذا الترتيب الى ثلاثة اقسام « الذاكرة » والتصور . والعقل » وجعل اصول العلم وفروعه تتفرع من هذه الكلمات الثلاث . فمن « الذاكرة » يشتق التاريخ ومن « التصور » يشتق الشعر ومن « العقل » تشتق الفلسفه .

ثم ان باكون يأخذ « التاريخ . والشعر . والفلسفه » كلها بمفرده ويفرع منه فروعه . فالتاريخ طبيعي وبشري . والطبيعي يشمل درس الطبيعة ما فوق وما تحت من علوم الهيئة (علم الفلك) والجيولوجيا والجغرافيا الخ . والتاريخ البشري يشمل التاريخ

الديني والتاريخ الاجتماعي (الغير الديني) وتاريخ الأدب والفنون -
واما الشعر فانه يكتفى بقسمته الى ثلاثة أقسام وهي : الشعر
للوحصن . والشعر للروايات . والشعر للأمثال - وأما الفلسفه
فهي ثلاثة فنون . فن معرفة الله . وفن معرفة نظام الطبيعة .
وفن معرفة نظام الانسان . ثم يفرع باكون من كل واحد من هذه
الفرق فروعا عديدة يضيق المقام دونها . ولو أتينا عليها كلها
لوجد القارئ انه لا يبقى أصل للعلم ولا فرع خارجا عن هذه
الدائرة .

ميزان باكون ضد ميزان أرسطو - فبعد وضع باكون هذا
الترتيب للعلم وشرحه كل أصوله وفروعه شرعا كافيا وافيا وجه
حنته الى وضع قاعدة لبنائه . فقال بوجوب ترك قواعد اليونان
وارسطو والاعتماد على العقل في ذلك البناء . وكانت قاعدة أرسطو
توجب كما تقدم ان كل أمر يجرب عدة مرات ويفضي الى نتيجة
واحدة يجب ان يعد نوموسا طبيعيا . وقد ذكرنا مثل ذلك في تجزية
تبخير الماء وقياس اللبن عليه . أما باكون فانه قال ان التجربة
عدة مرات لا تكفي بل يجب معها أمران . الأول اعادة التجربة
والامتحان في نفس المادة المطلوب فحصها الى ما شاء الله حتى لا تبقى
زيادة لستزيد واستثناف التجربة في كل جزء من أجزاء المادة
ومطاردة الأشرار. الطبيعية الى أبعد مكانتها . وثانيا عدم الاكتفاء
بالامتحان الايجابي بل اجزاء امتحان سلبي معه . مثال ذلك : بخر
الماء بالنار يتبخّر فاعد التجربة عدة مرات تجده يتبخّر دائما . هذا
هو الامتحان الايجابي . أما الامتحان السلبي فهو ان تأخذ بخار ذلك
الماء وتبرده فاذا عاد ماء كان العمل صحيحا وجاز لك أن تعد التجربة
ناموسا طبيعيا . ولا يجوز لك ان تقول ان أرسطو أو أفلاطون أو اي
كان قد قال ذلك واثبته فعلينا ان نصدقه فاننا نريد ان نحكم في
امورنا عقولنا لا عقول الذين تقدمونا . اي اننا لا نصدق احدا

ولا نبني حكما على حكم أحد ما لم تظهر لنا صحة قوله بالتجربة والامتحان والمشاهدة والبرهان – فبناء على ذلك كنست جميع المبادئ القديمة والتعاليم التي من وراء العقل كنسا وحل محلها علم المحسوسات أو ما يسمونه العلم الوضعي أو الامتحانى . وقد أطلق باكون وأنصاره بذلك عقول العلماء وال فلاسفة من قيود الماضي وأعدوا للعلم ميدانا فسيحا قرن فيه العلم بالعمل فنشأت عنه الاكتشافات والاختراعات التي عرفتها في عالم العلم والصناعة والزراعة . فكانه روح الحرية بث في العقل والعلم والعمل فاحياها معا .

ولكن فلنبحث الآن بعد مرور القرون الطوال وانتصار العلم والفلسفة في هذا العصر . هل قام العلم بكل الوظيفة التي انتدبها العقل البشري لها . هل قدر إلى اليوم على استئصال كل الشقاء والرذيلة من الأرض واصلاح شأن البشر فيها اصلاحا تماما . هل استطاع أرواء ظماء الانسان الى ما وراء هذه الطبيعة التي هي عظيمة ولكنها واسفاه مادية جامدة . وبعبارة واحدة نقول هل حل العلم محل الدين حلولا نهائيا بعد تلك الحرب العقلية الكبرى التي دارت رحاحها في أوربا بين أمم مختلفة وفلسفات مختلفة .

كلا لم يصنع العلم ذلك صنعا تماما بعد وان كان قد صنع شيئا كثيرا منه . ولستنا نعلم السبب الحقيقي في هذا العجز . هل هو ضعف العلم نفسه عن ارضاء الانسانية وتسكين ثائرها أم هو ضعف الانسانية نفسها عن احتمال قوة العلم الهائلة .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	في فلسفة ابن رشد
١٠	شرح الفقرات السابقة
٤١	خاتمة الكلام في فلسفته
٤٣	الفلسفة الرشدية
٤٨	الفلسفة الرشدية وتاريخها
٥٤	القديس توما
٦٠	الرهبان الفرنسيسكان
٦٥	انتصار الفلسفة الرشدية
٧٠	الفلسفة اليونانية
٧٣	الفلسفة الحديثة

مطبوع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٣/٤١٩١

ISBN — ٩٧٧ — ٠١ — ٣٣٤٧ — ٧

بلغت مؤامرات التطرف والارهاب في مصر معدلات غير مسبوقة خلال السنة الأخيرة . ولم تعد هذه الظاهرة مجرد تهديد للدولة والنظام الحاكم ، بل أصبحت تهدد المجتمع المصري كله ، سواء في بنيته الداخلية أو في اقتصاده أو أمنه الاجتماعي والسياسي ومكتسباته الثقافية والفكرية ، وكذلك إنجازاته الاقتصادية والمادية . ولا تقل الحرب التي يشنها المتطرفون والارهابيون ضراوة عن أي حرب خاضتها مصر مع أعدائها الخارجيين في هذا القرن . بل ربما كانت هذه الحرب أشد ضراوة ، لأن أحد أطرافها هم أبناء لنا ، أعمامهم التطرف : فاختاروا العنف سبيلاً لفرض إرادتهم وزعزعة استقرار الوطن : واستهدف عنفهم أبناء لنا في أجهزة الأمن ، أو أخوة لنا من المدنيين المسلمين العزل ، مسلمين وأقباطاً .

ان ما تمر به مصر الآن هو مأساة إنسانية وثقافية وحضارية ، وكارثة اقتصادية وسياسية ولذلك أصبح من الضروري أن ينتفض المثقفون المصريون ، ومؤسسات مجتمعهم المدني ، للوقوف في وجه التطرف والارهاب لمحاصرتهم واحتواهم ، تمهيداً لاقتلاعهما تماماً .

من أجل هذا تصدر الهيئة المصرية العامة للكتاب بـ المصريين هذه السلسلة للوقوف أمام هذه الظاهرة بالفكر المسـ الحق الشريفـ .

Bibliotheca Alexandrina



0397478

الغلاف للفنان : محمود الهندي

To: www.al-mostafa.com